ISBN 978-88-907961-2-8

Utopie della Terra

Messianismo, Sionismo e Israele

a cura di

Matteo Marconi e Giuseppe Stinca

EDIGEO - ROMA

Sommario **3**

Prefazione **5**

Irene Kajon
La pluralità sionistica. *Sionismo religioso, sionismo culturale, sionismopolitico nella ricostruzione di Dante Lattes* **21**

Gerardo Cunico
Messianismo e materialismo. *Block, Benjamin, Horkheimer, Adorno* **57**

Andrea Velardi
«Oltre lo sguardo da nessun luogo». *La possibilità di senso del linguaggio religioso e la riscoperta della filosofia ebraica nell'ultimo Putnam* **89**

Flavio Cuniberto
Elezione e deviazione. *Note sul messianismo ebraico e il suo Doppio* **127**

Francesco Maria Orlando
La logica messianica secondo Jacob Taubes **145**

Simone Budini
Giuseppe Flavio proto-sionista? **163**

Giuseppe Stinca
«Irriducibile escatologia d'Israele». *Il Sionismo nella visione etico-politica di Levinas* **191**

Matteo Marconi

Prefazione

Nel 2012, intorno all'entusiasmo, allo spirito d'iniziativa e al coraggio intellettuale di un manipolo di studiosi, nasceva a Roma la *Sfir* – Scuola Romana di Filosofia – come tentativo di riunire e formare un'intellighenzia di matrice cattolica che operasse come fermento nell'ambito universitario attraverso una pluralità di voci e di visioni (teologica, filosofica, politica) in un dialogo – che avesse anche il coraggio di correre il rischio della contaminazione – con la cultura odierna, che possedesse uno spessore scientifico nel dibattito accademico.

La *Sfir* fece la propria presentazione col convegno *La questione di Dio oggi*, tenutosi il 20-21 giugno 2012 presso l'Università degli studi Roma Tre. Nel secondo anno di lavori si pensò di trattare un tema di filosofia della storia e l'attenzione fu da subito volta a un argomento che riuniva filosofia, teologia e politica, quale quello del Messianismo.

Il Messianismo è una categoria ermeneutica e pratica che interpreta, secondo un modello soteriologico, la storia e costituisce una base di azione per plasmarla. Il Messianismo nasce e si sviluppa nell'alveo della particolarissima esperienza d'Israele: l'esodo, la conquista della Terra Promessa, l'esilio. Come i figli d'Israele tra i gentili, tuttavia, esso si mescola con le idee e con le visioni storiche, costituendo un ampio modello della concezione della Storia in Occidente e dell'utopia.

In realtà, lungi dall'essere un fenomeno monolitico, il Messianismo ebraico possiede diverse

anime o direttrici e realizza i propri contenuti in una dimensione storica, oppure metastorica; l'avverarsi di tali eventi, secondo una determinata visione, è condizionato dalle azioni umane, oppure, secondo un'altra, essi dipendono dall'iniziativa assoluta di Dio, da un'irruzione della Trascendenza. Da questa complessità, appena abbozzata, consegue un atteggiamento ambiguo nei confronti della storia: dal tenace quietismo all'intraprendente azione rivoluzionaria.

Il Messianismo possiede un proprio linguaggio che afferisce a idee particolari, o miti, in primis quello della Terra promessa. Il Sionismo riprende tali idee forti facendole proprie; è necessario analizzare e verificare quanto tale ripresa sia legittima, oppure se il Sionismo distorca le idee con le quali esso costruisce il proprio impianto ideologico.

Lo Stato d'Israele è la concretizzazione delle aspirazioni sioniste. Alla riflessione filosofica sulle idee relative all'utopia si deve aggiungere l'analisi dei fatti storici connessi a questo evento. Al geografo politico spetta di esaminare la politica che uno stato mette in atto sul territorio, dunque, valutare le forme concrete di realizzazione degli ideali utopici, e sollevare alcune questioni intorno alla coerenza delle azioni con le supposte intenzioni, ma ancora, verificare a quale modello rispondano le stesse azioni.

All'interno del variegato mondo ebraico non mancano pensatori che si oppongono al Sionismo considerandolo un'aberrazione dello spirito ebraico. Un posto particolare, con la propria visione apparentemente ambigua, occupa Levinas che vede

nella realizzazione dello Stato d'Israele, opera non priva di errori e contraddizioni, il tentativo di realizzare in una dimensione politica il messaggio etico dell'ebraismo. Dalle considerazioni di Levinas, è possibile, infine, chiedersi se gli ideali etici della Torah possano essere realizzati in una forma di «monoteismo politico» – che resta politica dello Stato, nello Stato, per andare al di là dello Stato – oppure se il modello di Stato moderno debba essere abbandonato, come ritengono alcuni pensatori ebrei, soprattutto la Arendt. Anche in questo caso, tuttavia, sembra che Israele possa conservare ancora una paradossale elezione – un'«irriducibile escatologia» – che consiste nell'essere storicamente in anticipo, con un ruolo profetico, nell'esperienza della natura fallimentare dello Stato moderno. In questo senso Israele sembra non poter sfuggire alla vocazione di essere scandalo per le genti.

***

Il convegno *Utopie della terra. Messianismo, Sionismo e Israele*, tenutosi a Roma il 7 novembre 2013, ha inteso riunire più voci in una sinfonia, sicuramente schönberghiana, per rilevare come l'elemento utopico del messianismo sia enormemente fecondo nel pensiero e nella storia, e per contribuire a un'analisi serena del Sionismo che tenga conto di tutte le sue sfumature.

L'intervento della Kajon ha lo scopo di rendere consapevoli della complessità del movimento sionista e di individuare, all'interno delle varie correnti, la tendenza secolare, ugualmente fondata

sulle basi religiose ebraiche; tutto ciò attraverso l'illustrazione del pensiero di Dante Lattes.

Agli inizi del '900 egli, rabbino sionista (di un Sionismo che allora si configurava come movimento religioso, politico e culturale), si scagliava contro la situazione culturale e religiosa degli ebrei italiani e ne proponeva il rinnovamento attraverso due istituzioni fondamentali: la Scuola e il Tempio, che si unificavano nella Sinagoga la quale rappresenta la laicizzazione della religione ebraica nella quale il Tempio diventa la scuola degli uomini.

Convinto che il Sionismo d'oltralpe avrebbe dato nuova linfa all'ebraismo italiano, tra le due guerre Lattes si dedica alla traduzione italiana di molti testi sionisti. In quel periodo si accosta a Margulies del quale condivide l'idea di un Sionismo politico e secolare, distinto ma non opposto alla religione, nel quale pregare per la fratellanza di tutti gli uomini è indissolubilmente legato all'aspirazione della liberazione di Israele dall'esilio materiale e morale.

Anche Lattes ritiene che il sionismo sia un movimento di rinascita dell'ebraismo, inteso nella molteplicità dei suoi aspetti, e accoglie, traduce e presenta al pubblico italiano, negli anni Venti e Trenta, i teorici che avevano esaltato ciascuno un lato del sionismo. Tra essi Pinsker, un ebreo liberale impegnato nella cultura moderna; Achad Ha'am, teso soprattutto alla rinascita spirituale degli Ebrei e che vedeva Gerusalemme come un centro propulsore di tale rinnovamento; oppure Ussishkin, portavoce di un sionismo non tanto ispirato alla religione ebraica, quanto movimento avente carattere culturale e nazionale.

Nel 1923 Lattes traduce anche Buber, che invitava gli ebrei a riscoprire la propria peculiare sensibilità, partendo dalle esperienze familiari e sociali, e dai propri interrogativi e dubbi. Nell'edizione curata da Lattes, l'accento rimane invece sull'autonomia dell'ebreo, sulla sua possibilità di prendere in mano il proprio destino, sulla necessità del suo rivolgersi solo a se stesso e alla concreta realtà storica.

Dopo la fondazione dello Stato d'Israele Lattes si accosta a quel tipo di sionismo che ha rivendicato la necessità della creazione di una comunità politica ebraica indipendente, affinché gli ebrei potessero sfuggire alle violenze di altre nazioni e di altri Stati, e potessero esprimere senza impedimenti e ostacoli di natura giuridica o psicologica la loro propria vita, non più solo come comunità religiosa, ma innanzi tutto come popolo nella storia. Nello stesso tempo egli sottolinea il legame tra tale tipo di sionismo e l'etica contenuta nei libri dei Profeti.

In questo momento trova posto in Lattes la necessità di trasformare in azione politica il messaggio etico d'Israele affinché esso non resti astratto. Nello specifico c'è un accento sulla peculiarità della nazione ebraica, che si era mantenuta, nella storia, priva di una sua terra proprio a causa del suo attaccamento a una visione etico-religiosa universalista. Perciò vi è affinità tra il Risorgimento di altre nazioni e quello ebraico, ma anche profonda differenza.

Nella sua natura multiforme, il punto di forza del sionismo era, secondo Lattes, quello di mirare a uno Stato laico degli ebrei senza che lo Stato perdesse il suo riferimento etico-religioso come orizzonte

ideale; e il punto di forza dell'ebraismo quello di salvaguardare i diritti umani e la pace.

Cunico compie un *excursus* su alcuni filosofi del Novecento che hanno esplicitamente coniugato l'idea messianica con il "materialismo" non tanto per innegabili motivazioni religiose, ma per le necessità di un pensiero filosofico di respiro universale.

Bloch persegue un progetto di un "sistema del messianismo teoretico" come vero e proprio sistema filosofico, finalizzato però a una prospettiva pratica, la preparazione attiva dell'avvento del Messia all'interno di una visione esplicitamente apocalittica della storia. La necessità di una preparazione pratica del messianico avvicina Bloch al socialismo rivoluzionario, seguito da un'adesione teoretica al marxismo nel quale il messianismo assume toni meno enfatici, ma più universali.

Per Benjamin il tempo messianico porta a compimento tutto l'accadere storico. In questo senso il Regno di Dio non è la meta della storia, ma il fine che può compiersi in ogni momento. Tale compimento prevede l'uso di una violenza divina che distrugge lo stato e il diritto. Queste idee portano Benjamin ad accostarsi al materialismo, al comunismo e al marxismo. Per il filosofo il compito dello storico e del rivoluzionario è analogo a quello del Messia: salvare dal passato, arrestare l'accadere e salvare l'umanità dalla catastrofe mediante un atto di redenzione, che consiste nella memoria.

Horkheimer condivide i motivi dell'adesione al marxismo di Bloch, sebbene per lui sia soprattutto un'interpretazione economico-sociale della storia e non una concezione globale dell'essere e del mondo

che gli appare, sostanzialmente, privo di senso. In questa concezione del mondo la religione è un anelito a una giustizia superiore, ma anche "l'utopia contenuta nel concetto di ragione", storicamente incarnato dal pensiero ebraico, che scatena la reazione violenta del "dominio divenuto totalitario". Proprio l'atteggiamento di attesa che caratterizza l'ebraismo determina, in Adorno e Horkheimer, la riabilitazione della religione come ripresa dell'idea messianica. Nella considerazione dell'utopia della ragione e della religione Horkheimer non nasconde il proprio imbarazzo di fronte alla realizzazione dello Stato d'Israele col quale si è entrati nella Terra promessa senza Messia e l'ebraismo è diventato una mera religione. A questo punto Horkheimer propone una sintesi tra il messianismo ebraico (come attesa della giustizia sulla terra) e l'escatologia cristiana (come attesa di una giustizia ultraterrena). Infine egli giunge a una visione negativa, e in parte ambigua, del messianismo come prospettiva utopica troppo affermativa alla quale contrappone un silenzio di matrice biblica; ma questa visione è chiaramente influenzata dalle vicende storiche dello Stato d'Israele.

Per Adorno la prospettiva messianica ha il compito di gettare una luce sul mondo per svelarne le fratture, le crepe e le manchevolezze. La luce messianica ha il chiarore fulminante di un giudizio finale che si attua, però, soprattutto nella speranza. «Alla fine la speranza, che si sottrae alla realtà negandola, è la sola figura in cui appare la verità». La speranza utopica, però, s'inserisce pienamente nella dialettica negativa che non è la conciliazione di "un molteplice non più ostile", ma il «bisogno di

rendere eloquente la sofferenza», cosa tanto più necessaria dopo l'esperienza di Auschwitz. L'idea messianica della conciliazione, quindi, non può essere affermata positivamente nel concetto, ma ricade in un divieto di rappresentazione delle immagini divine, ormai esteso non solo al nome di Dio, ma anche alla stessa fede nell'assoluto e alla speranza nella conciliazione.

Il contributo di Velardi coglie le dinamiche presenti nel pensiero ebraico del novecento, in particolare in Rosenzweig, Buber e Levinas letti con la lente del filosofo analitico Putnam. Nello specifico per Putnam la tensione messianica può essere interpretata come un irresistibile magnetismo verso l'appartenenza a una storia e a un popolo segnati da un'esplicita vocazione religiosa e sapienziale che ha valore universale e che fa riscoprire la tensione alla trasformazione di se stessi attraverso ideali, riti, testi propri di quell'appartenenza.

Ispirato al realismo e considerando se stesso un filosofo della scienza Putnam, tuttavia, critica la pretesa della scienza che si erge a modello univoco e assoluto del mondo e della vita e recupera valore esistenziale della saggezza ebraica spingendosi fino a considerare sia il ruolo della preghiera nella trasformazione della persona. Secondo il filosofo esistono vari livelli di forma della realtà e della vita, e la dicotomia tra la dimensione morale e quella scientifica è un falso, prodotto proprio dallo scientismo. Quindi per lui, a differenza di Wittgenstein dal cui pensiero è comunque affascinato, il mondo dei fatti non è puro e

incontaminato, ma spesso coincide con il mondo dei valori.

Putnam, riprendendo l'affermazione di Dewey secondo il quale Dio è un ideale, suggerisce di pensare a come questo ideale sia *vitale* e come a ideali quali l'uguaglianza e la giustizia siano connesse azioni morali di grande intensità. Si configura, quindi, per il filosofo una spiritualità materialista che, pur non accettando l'idea di una vita oltre la morte o un intervento provvidenzialistico o miracolistico di Dio nel mondo, è incentrata sul potere di trasformazione della vita tramite la religione, e si esplica mediante il contatto naturale e miracoloso con l'altro. Per questo la filosofia di Putnam s'incontra con il pensiero dialogico di Buber, secondo il quale il modello di relazione «io-tu» è possibile solo all'interno della religiosità e della filosofia permeate dalla tradizione dell'ebraismo; religiosità ebraica che possiede una forte carica immanente per rispondere ai problemi e agli assilli di questo mondo con una carica messianica evidente per quello che riguarda la sorte dell'altro e dell'umanità.

Il filosofo, quindi, si colloca a metà strada tra Dewei e Buber, attraverso Wittgenstein, per ripensare l'ebraismo, l'importanza della saggezza morale e delle pratiche contenute in una religione che hanno la capacità di agire sul soggetto in ordine della trasformazione della vita.

Per Putnam anche in Rosenzweig è centrale il rifiuto della teorizzazione e della epistemologia, la critica alla filosofia come ricerca delle essenze che, però, non conduce alla morte del filosofare. In questo orizzonte di umanizzazione tutto l'ebraismo e

la sua carica messianica si impregna di vissuto e quotidianità, ma il messianismo del quotidiano non annulla l'incombenza di un messianismo storico che viene elaborato in modo controverso nella parte finale de *La stella della Redenzione*. Putnam riconosce che in Rosenzweig non c'è la negazione di un contenuto della Rivelazione e di una garanzia storica di questa, ma la consegna della Torah sul Sinai costituisce la peculiarità ebraica che si rivela come universalismo che realizza nella tradizione e nella storia la «presenza del miracolo di questa Rivelazione».

Putnam, infine, come Levinas, cerca di esplorare la dimensione della relazione dicendoci qualcosa di *normativo* sulla sua intrinsecità e sui suoi processi, ma andando al di là della dimensione puramente psicanalitica, politica, sociologica. Per il filosofo di Kaunas, si sa, la relazione io-tu ha un significato ancora più radicale, più metafisico oltre la metafisica, essendo fondante di un'etica concepita come filosofia prima. Putnam tenta di superare il malinteso tra la filosofia di Buber e di Levinas, che consiste nel vedere la relazione io-tu come opposta alla relazione io-esso, essendo la prima sempre buona e l'altra sempre cattiva e strumentale. Per il filosofo la relazione io-esso non è sempre cattiva poiché ci sono delle relazioni io-esso *trasformate* dal tratto immanente della relazione col divino nella quale tutte le altre relazioni sono abbracciate e realizzate senza essere cancellate.

Putnam mostra, infine, come la filosofia di Levinas ha una sua radice ebraica e biblica incontrovertibile e che realizza un'universalizzazione dell'ebraismo, compiuta paradossalmente da un ebreo ortodosso.

Nel proprio contributo Cuniberto indaga la peculiarità d'Israele, lungo la sua storia, giungendo a proporre che essa non sia tanto la Legge, quanto la lotta contro la tentazione di *deviare* dalla Legge. La devianza dall'elezione e il ritorno nel pentimento scandiscono il cammino dell'Alleanza di Israele con il suo Dio. Ora in questo cammino, l'attesa del Messia è quella di un coronamento, l'attesa che questa Via "fiorisca". In questo senso ogni deviazione, ogni infedeltà, tradisce l'attesa messianica. Esiste anche un'altra deviazione, ed è quella per cui *l'idea stessa dell'attesa messianica, e del Messia, può deviare dal suo prototipo*: si tratta di un messianismo deviato, del quale abbiamo un esempio moderno nell'eresia sabbatiana, secondo la quale l'avvento messianico può essere affrettato mediante la trasgressione sistematica della Legge. A tale eresia è possibile attribuire un carattere "protosionista", in quanto il Sionismo sarà segnato da un forte elemento antinomico con l'idea di un ritorno in Israele prima dell'avvento del Messia, e proprio per questo è osteggiato da gran parte dell'ebraismo ortodosso.

Il Sionismo, per Cuniberto, cede anche a una seconda tentazione: nato come reazione alla fallita assimilazione delle comunità ebraiche nelle nazioni moderne europee, fa suo proprio quell'ideale di Stato-Nazione. Se esso, tuttavia, può essere criticato come un messianismo deviato questo non vuol dire che la prospettiva religiosa ebraica sia l'unica legittima. Si tratta qui di comprendere la natura ebraica come religiosa e laica. Inoltre il problema non è tanto il carattere ateo o comunque non-

religioso del movimento sionista, quanto piuttosto quella che potremmo chiamare la sua *hybris sostitutiva*: perché il sionismo, realizzando il ritorno alla terra di Israele, compie *davvero* un'opera messianica, e quel Messia che non arriva viene *sostituito* con un messia artificiale, che è lo stesso Stato d'Israele dove la figura del Messia è sostituita con l'*homo novus israelianus*, il pioniere.

Certamente, afferma Cuniberto, dopo Aushwitz, la prospettiva storica è cambiata, ma bisogna anche prendere atto che l'olocausto ha cementato l'idea sionista e la ha rafforzata sul piano internazionale divenendo una sorta di argomento definitivo contro ogni possibile critica al movimento. All'interno di questa visione c'è l'analisi della posizione ambigua degli alleati di fronte ai campi di concentramento e, infine, di quei pensatori e scrittori ebraici occidentali che guardano con sospetto agli ebrei orientali, sigillo della natura ebraica oscillante tra elezione e deviazione.

Il contributo di Orlando analizza due tensioni del Messianismo attraverso il confronto di Scholem e Taubes intorno all'interiorizzazione intesa, dal primo, come una fuga dall'esistenza, dal secondo come la chiave di volta che permette all'istanza messianica di realizzarsi nella storia. Tale opposizione ricalca i differenti modi in cui si attua la redenzione per l'ebraismo, in una dimensione comunitaria, e per il cristianesimo, nell'intimo della coscienza.

L'interiorizzazione per Taubes, tuttavia, non è una peculiarità del cristianesimo, ma fa già parte di una tensione messianica all'accelerazione presente

nell’ebraismo, contrariamente a quanto sosteneva Buber.

In aperta antitesi alla tesi di Scholem, per Taubes se l’ebreo è stato confinato a una “vita vissuta nel differimento”, ciò è dovuto piuttosto all’egemonia rabbinica, che ha bollato come pseudo messianico qualunque movimento liberatorio. Il messianismo, al contrario è l’istanza magmatica che fermenta in seno all’ebraismo e produce costantemente nuovi messia che la assecondano: la storia dell’Europa è carica di esempi a riguardo. A questo punto Taubes stravolge la tesi di Scholem che voleva negare elementi messianici nel Sionismo, temendo il loro potenziale distruttivo, e afferma che tale istanza è invece molto forte nel ritorno alla Terra promessa, e se essa non attua una svolta interiore «può effettivamente trasformare il paese della redenzione in una fiammeggiante apocalisse».

Nel suo contributo Budini legge il Sionismo come il tentativo di ottenere il sostegno di un potere forte esterno al “popolo eletto” per riacquistare la “terra promessa”, tramite una sorta di conversione, un convincimento che può avvenire nei più disparati modi, del "sovrano" dell'impero più rilevante del nostro tempo, e trova un precedente di questo modello nella storia di Giuseppe Flavio e dell’imperatore Vespasiano.

La visione di Giuseppe Flavio si colloca all’interno dell’apocalittica giudaica che affida all’intervento della divinità la realizzazione di un ordine giusto (terra promessa). Questa speranza culmina nella fede nel potere assoluto di Dio che costituisce la natura anarchica d’Israele e alimenta ogni rivolta

giudaica ai poteri terreni e, nello specifico, a quello romano. È la lotta fra un popolo, quello romano, che cerca nel suo re l'immagine del dio, e del popolo d'Israele che cerca Dio nell'immagine di un re. Queste due visioni si incontrano in Giuseppe Flavio e Vespasiano, quando il primo annuncia al secondo la sua fondamentale essenza di Messia e nello stesso tempo, per volontà di Dio, imperatore.

Forte della convinzione di essere un profeta d'Israele, Giuseppe Flavio ordisce l'ammutinamento di sé e di tre suoi fidati dal suicidio di massa di Iotapata e si consegna a Vespasiano predicendogli la nomina a imperatore. Al servizio di Tito, poi, si rende conto che Gerusalemme deve essere distrutta per completare il ritratto messianico di Vespasiano, e per liberarsi di alcuni oppositori che avrebbero potuto rovinare il suo piano per far uscire Dio dalle strettezze del *Sancta sanctorum* e farlo entrare nel più comodo *Pantheon* romano, far diventare Roma la nuova Gerusalemme e dare continuità alla storia della salvezza all'interno di un messianismo apocalittico immanente.

Il contributo di Stinca analizza il messianismo e il Sionismo, o meglio i Sionismi, nel pensiero di Levinas. Nella fenomenologia di Levinas il messianismo emerge sotto due aspetti correlati. Sul versante strettamente filosofico esso possiede un carattere etico all'interno di una visione razionalistica: il messianismo come apogeo dell'essere (ciascuno può e deve essere il Messia assumendo la responsabilità dell'intero universo, come soggetto). Sul versante religioso il messianismo è un messaggio universale affidato al

popolo ebraico, un universalismo particolarista (riguarda lo “scandalo dell’elezione ebraica” che deve rispondere per prima di tutto e tutti).

Il messianismo ebraico possiede diverse anime o direttrici (Scholem ne individuava tre: conservatrice, restauratrice, utopica) e realizza i propri contenuti in una dimensione storica, oppure metastorica (il messianismo si compie nel tempo, oppure in un eone futuro); l’avverarsi di tali eventi, secondo una determinata visione, è condizionato dalle azioni umane, oppure, secondo un’altra, essi dipendono dall’iniziativa assoluta di Dio, da un’irruzione della Trascendenza.

Da questa complessità consegue un atteggiamento ambiguo nei confronti della storia: dal tenace quietismo all’intraprendente azione rivoluzionaria. Levinas eredita queste tendenze, sviluppando molto quella razionalistica: per lui il messianismo è una «nuova dimensione dello spirito aperto a sviluppi infiniti», e il contenuto utopico del messianismo è l’intima conoscenza di Dio e l’adempimento perfetto dei precetti – nella sua accezione etico-umanistica.

Nello stesso tempo emerge in Levinas l’elemento utopico del Messianismo ebraico la cui carica egli vede affievolirsi con l’ingresso del popolo ebraico negli Stati moderni, con l’accettazione dello Stato come fonte di salvezza. Questa sarebbe la sua ultima parola se non ci fosse quel tentativo di riunire l’azione dello Stato moderno al messaggio biblico, nel risuscitato Stato d’Israele. Levinas quindi rinviene nel Sionismo delle componenti messianiche che lo portano a concepirlo «all’altezza del

giudaismo sostanziale, come una grande ambizione dello spirito».

Senza rigettare la necessità dello Stato moderno come momento necessario al cammino per andare oltre lo Stato, Levinas, quindi, vede nello Stato d'Israele la possibilità di declinare nelle categorie politiche quelle etiche del messaggio della Torah, senza trascurare, nondimeno, gli errori e le contraddizioni dello Stato moderno in generale, e di quello d'Israele in particolare. In questo senso Israele sarebbe solo un impegno, per coloro che lo vivono, e una provocazione, per coloro che lo osservano.

Marconi analizza la questione con le categorie della Geopolitica, che non considera gli attori delle vicende come soggetti «puri» – Israele, la Palestina –, ma valuta il peso di molteplici fattori in gioco.

Ad esempio, nel caso specifico bisogna ricordare come il progetto sionista sia stato percepito dai popoli arabi come un'azione di tipo coloniale da parte dell'Inghilterra e delle potenze occidentali.

Del resto il mito fondativo sionista ripropone il modello antropologico occidentale dell'*homo faber*. E in particolare è dalle «pratiche spaziali», e non dalle «categorie di ragionamento preformate» quali "religione", "potenza", "sopravvivenza", che si deve chiarire il rapporto tra colonialismo e conflitto.

Bisogna quindi demitizzare l'idea che sia la religione a determinare un conflitto. Anzi. Marconi ritiene che il Sionismo abbia voluto adeguare l'idea di ebraismo allo Stato nazione di modello occidentale nel quale la sovranità agisce in modo

mobile per controllare e organizzare lo spazio e il territorio, generando coesione ed esclusività.

Nel caso di Israele il possesso della Terra non è solo la base del patto fondativo tra popolo e Stato, ma anche fine e strumento dell'azione statale. Secondo tale prospettiva l'insediamento è lo strumento più consono per attuare il modello statale.

A questo punto la riflessione di Marconi diviene teoretica laddove afferma che «controllare e organizzare la Terra Promessa significa immanentizzare…la Promessa» per cui «la redenzione materiale diventa il compimento del cammino del popolo israeliano, la sua conclusione», e, sotto questo punto di vista, andare contro l'essenza stessa della Promessa biblica.

L'intento del contributo di Lauri è allargare l'orizzonte dello sguardo accademico, spesso riluttante a pensare "l'altro" islamico all'interno di uno spazio epistemico condiviso. Senza una riflessione su queste presenze ogni discorso su utopia e Israele rischia di restare un monologo giudaico-cristiano che ignora l'«elefante nella stanza» che è il pensiero islamico che condivide le medesime origini.

È vero che le tradizioni intellettuali dell'Islam medievale non risultano aver teorizzato autonomamente un concetto equivalente a quello di 'utopia', né come genere letterario distinto, né come specifica forma di pensiero; tuttavia, gli elementi che la riflessione contemporanea riferisce al pensiero utopico sono ben presenti nelle principali correnti della storia intellettuale di questa fase storica. Nella riflessione sull'utopia sono presenti tre

elementi caratteristici: la visione di un mondo gerarchico, riflesso di un progetto divino di armonia; il filosofo è colui che aspira alla comprensione epistemica di tale armonia; questa tensione è un impulso essenziale che anima tutta la realtà.

***

Una nota sulla scelta del simbolo per il convegno, l'*Aleph*. La prima lettera dell'alfabeto ebraico corrisponde alla parola "bue" ed effettivamente il suo aspetto richiama le corna di un bue. Dal punto di vista puramente plastico ci sembrava indicativo del nostro intento di affrontare entrambi "i corni della questione", come si sarebbe detto all'interno delle dispute scolastiche, cioè di essere aperti a tutte le possibili sfumature del discorso o prospettive: insomma "prendere il bue per le corna".

In secondo luogo l'aspetto dell'*Aleph* richiama la figura retorica del chiasmo, una possibile prospettiva che permetta l'accostamento, e di nuovo l'allontanamento, di pensieri divergenti. Questa immagine evocativa ha un'origine levinasiana, riportata da Derrida in *Addio a Emmanuel Levinas*. Com'è noto il pensiero di Derrida si allontanava da quello di Levinas nelle considerazioni sul Sionismo. Egli era, tuttavia, fiducioso che l'ipotesi che arrischiava «non è propriamente quella di Levinas […], ma essa cerca di avanzare nella sua direzione – forse per incontrarlo ancora "nel cuore di un chiasmo", come disse un giorno»[1].

---

[1] J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Éditions Galilée, Parigi 1997; tr. it. *Addio a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1998, p. 111.

Proprio dalle considerazioni di Derrida, di una Torah prima del Sinai, nasce l'ultimo richiamo simbolico del segno scelto per il nostro convegno. La possibilità, chiastica, che la pratica etica biblica, e quindi ebraica, possa essere più rilevante del mero possesso di una terra in cui volerla realizzare.

Come si sa, l'*Aleph* è la prima lettera dell'alfabeto ebraico, la più importante, eppure la Bibbia comincia con la lettera *Bet*, la seconda dell'alfabeto. *Bet* significa casa, possesso quindi, terra, creazione. Il Decalogo, invece, comincia con la lettera *Aleph*. I conti tornano: la Torah prima del possesso della terra. È stato questo il motivo per cui abbiamo scelto un *Aleph* con i colori delle bandiere Israeliana e Palestinese che fluiscono, confondendosi, nel cuore di un chiasmo, posto su una base color argilla come la terra. La pratica etica prima di ogni possesso di quella terra.

L'*Aleph* come simbolo di un'inquietudine del pensiero umano, un'ossessione, quella dell'altro, un nodo d'incontro di pensieri e volti. Molto evocative a riguardo sono le parole di Borges dell'omonima raccolta di racconti:

Quando riaprii gli occhi vidi l'Aleph […]. Il luogo dove si trovano, senza confondersi, tutti i luoghi della terra, visti da tutti gli angoli […]. Ogni cosa […] era infinite cose, perché io la vedevo indistintamente da tutti i punti dell'universo […].Vidi la circolazione del mio oscuro sangue, vidi il meccanismo dell'amore e la modificazione della morte, vidi l'Aleph, da tutti i punti, vidi nell'Aleph la terra e nella terra di nuovo l'Aleph e nell'Aleph la terra, vidi il mio volto e le mie viscere, vidi il tuo volto, e provai

vertigine e piansi, perché i miei occhi avevano visto l'oggetto segreto e supposto, il cui nome usurpano gli uomini, ma che nessun uomo ha contemplato: l'inconcepibile universo.

Giuseppe Stinca e Matteo Marconi

***

Un ringraziamento a Mattia Cacciatore per aver realizzato, su idea di Giuseppe Stinca, il logo del convegno immagine di copertina.

Grazie ad Anna Perrotta, che la sua operosità ci sia da modello e sprone costante.

Irene Kajon

La pluralità sionistica

Sionismo religioso, sionismo culturale, sionismo politico nella ricostruzione di Dante Lattes

Due sono gli scopi che il presente saggio si propone: innanzi tutto esso intende informare sulla pluralità di tendenze in cui si diversificò il movimento sionista. E ciò perché soltanto se si è consapevoli della complessità del fenomeno storico del sionismo, radicato a sua volta nella complessità dell'esistenza ebraica che – come la sua storia mostra, dall'antico Israele all'esilio babilonese ai regni ebraici e comunità ebraiche dell'età ellenistica fino al 70 d. C. e alla Diaspora – è nello stesso tempo particolare e universale, nazionale e religiosa, diverranno possibili in sede storiografica e in sede politica analisi e valutazioni non schematiche e astratte, ma articolate e attente nei confronti della realtà. In secondo luogo il saggio intende indicare, tra le varie tendenze presenti entro il sionismo, la tendenza secolare, ma fondata sui valori della pace, libertà, giustizia, presenti nelle fonti religiose ebraiche, dalla Bibbia ai commenti alla Bibbia alla letteratura rabbinica e alla liturgia, come l'unica che appare oggi in grado di aprire una prospettiva positiva per l'ebraismo considerato nel suo insieme: una tendenza che nello Stato d'Israele implica una netta separazione tra l'autorità politica e l'autorità religiosa e nella Diaspora comporta una visione della

religione ebraica in quanto incentrata soprattutto sull'etica dei Profeti. Il presente articolo vorrebbe raggiungere tali due obiettivi attraverso l'illustrazione del pensiero di una notevole figura, appartenente al mondo ebraico italiano del ventesimo secolo, che si distinse per la sua multiforme attività, il suo generoso impegno, e il suo anticonformismo.

Il discorso di un rabbino sionista all'inizio del Novecento

Il 28 settembre 1907 Dante Lattes tenne a Trieste presso il circolo ebraico "Medrash Lekachtov" una conferenza in cui descriveva la situazione religiosa e culturale degli ebrei di lingua italiana del suo tempo, da lui giudicata quasi sull'orlo del collasso, e proponeva il percorso che, a suo modo di vedere, si sarebbe dovuto intraprendere urgentemente per un rinnovamento. Così egli scriveva, polemizzando nei confronti di coloro che erano a capo delle istituzioni ebraiche dell'epoca:

> Che scopo hanno questi nostri periodici ritrovi? Sono una dimostrazione di che cosa? I nostri padri dicevano: "*be-rov am adrath melech*", "il decoro del Re è manifestato dall'accorrere del popolo numeroso". Ma noi siamo così pochi che il Re nostro non ritrae nessuna gloria della nostra riunione. Anzi, essa diventa quasi una dimostrazione della nostra impotenza, una prova dell'abbandono in cui noi lasciamo le nostre più grandi tradizioni. È questo che domandano, è questo che vogliono i

nostri superiori, i nostri dirigenti, i nostri anziani ed i nostri ufficiali? È questo? La dignità e la grandezza d'Israele consiste dunque nella diserzione dai luoghi in cui i padri alimentavano il fuoco della Torà, nell'odio contro le dottrine e i pensieri con cui i padri confortavano la loro vita disperata[2]?

---

[2] D. LATTES, *La restaurazione della Sinagoga,* in «Rassegna Mensile di Israel», XXXI, n. 12, Dicembre 1965, p. 549. Il testo della conferenza è riprodotto, a mo' di omaggio, in un numero della «Rassegna Mensile di Israel» in cui si commemora l'autore, morto nell'autunno 1965. La rivista, come si dirà più avanti nel testo, quando si ricorderanno alcuni tra gli eventi più salienti della biografia di Lattes, era stata fondata da Lattes e Alfonso Pacifici quaranta anni prima, nel 1925, e sarà da Lattes diretta (ad eccezione degli anni 1939-1948, in cui non poté più essere pubblicata) fino alla sua scomparsa. Il circolo "Medrash Lekachtov" [interpretazione della dottrina buona] prende il nome dall'opera *Midrash Lekach Tov al ha-Torah & Chamesh Megilloth*, un commento midrashico, o narrativo, al Pentateuco e ai Cinque Rotoli (Esther, Cantico dei Cantici, Ecclesiaste, Ruth, Lamentazioni, letti, rispettivamente, nelle cinque ricorrenze di Purim, Pesach, Succot, Shavuoth, 9 di Av), composto da Tobiah ben Eliezer, vissuto nell'XI secolo, nato a Kastoria, Grecia, e morto probabilmente in Palestina. Era presente a Trieste, fin dal 1891, dove si era trasferita a causa di violenze nei suoi confronti dovute all'accusa di omicidio rituale, una comunità proveniente dall'isola di Corfù, che frequentava la "Schola [ovvero sinagoga] Vivante", diretta da Lattes. È possibile che il circolo, intitolato a un esegeta e poeta originario della Grecia, fosse stato fondato da ebrei corfioti. A Trieste vivevano però anche, di origini più antiche, ebrei askenaziti, provenienti dall'Austria e Germania, ed ebrei sefarditi, provenienti soprattutto da Venezia. Lattes si

Una sola era la causa che aveva prodotto un tale lamentevole stato di disaffezione da parte degli ebrei di lingua italiana riguardo alla propria storia e alle proprie fonti: l'inversione, che si era introdotta nella vita comunitaria, tra il mezzo e il fine. Invece di considerare il formale, l'istituzionale, l'esteriore, come lo strumento che avrebbe dovuto conservare lo spirito ebraico – il pensiero, l'affettività, le forze creative – ci si era attenuti a una stanca ripetizione di riti, di formule, di comportamenti come se questi formassero la sostanza dell'ebraismo. I membri delle Comunità, specie i più giovani o i più impegnati nella vita economico-sociale e politica circostante, vedevano sempre più in tale attaccamento a un'eredità da accogliere soltanto nel rispetto verso le generazioni scomparse il segno di una mancanza di libertà. Diceva Lattes nella sua conferenza:

> Non si ha più la percezione del bisogno dei cervelli vivi e delle anime inquiete, ma si difende la forma, senza aver fatto partecipe il popolo dei sensi e degli spiriti ch'essa incarna. Noi avevamo due creazioni nostre, rimasteci dopo la rovina dello Stato: la Scuola e il Tempio, che spesso s'identificarono e che sempre si completarono a vicenda: istituti pacifici in cui gli spiriti ebrei si rinnovavano di continuo alle fonti della cultura, dell'ideale e

---

rivolgeva dunque nella sua conferenza a un pubblico ebraico eterogeneo, partecipe di diversi riti e costumi ebraici. Cfr., sulla storia degli ebrei triestini nell'età dell'emancipazione, T. Catalan, *La comunità ebraica di Trieste (1781-1914). Politica, società, cultura*, Lint Editoriale, Trieste 2000.

> delle speranze. Essi oggi sono in via di putrefazione, se è permesso parlare così delle due cose più sacre in cui converse e si raccolse lo spirito di conservazione e di fecondazione dell'Ebraismo[3].

Bisognava dunque tornare a dare vita alla Scuola e al Tempio: alla prima, come luogo nel quale si dovevano studiare, interpretare e discutere i testi biblici e i commenti che, lungo i secoli, avevano accompagnato tali testi, in modo da trarre da essi un senso per un'esistenza impegnata nel presente; al secondo, come luogo nel quale si dovevano pronunciare preghiere in modo che esse fossero di nuovo espressioni di gioia e di dolore, inni o lamentazioni, canti armoniosi o gridi di protesta provenienti dall'animo, e non composizioni astratte e lontane, da leggere frettolosamente in una lingua ormai non più profondamente compresa. In tal modo soltanto la Scuola sarebbe stata finalizzata al vivere ebraico, piuttosto che alla perpetuazione di se stessa, nel continuo ritornare delle identiche memorie e cerimonie; e il Tempio avrebbe dato spazio al coinvolgimento soggettivo, piuttosto che assumere l'aspetto di un ente freddo, impersonale, tutto incentrato su un servizio liturgico senza fede e senza sentimento. La Scuola e il Tempio si unificavano, secondo Lattes, nella Sinagoga: questa si sarebbe dovuto restaurare, recuperandone il significato originario.

[3] D. LATTES, *La restaurazione della Sinagoga*, op. cit., p. 550.

Di fronte al Tempio di Gerusalemme, la Sinagoga rappresenta una laicizzazione della religione ebraica, o, se si vuole, del servizio divino; non c'è il prete, ma il maestro (*Rav, Chacham*); non c'è il sacerdote, ma il rappresentante del popolo (*Schialiah Zibùr*); ecco l'aspetto modernissimo della Sinagoga. Quando noi avremo ricondotto i nostri Templi a quello che dovrebbero essere; cioè ad un luogo in cui l'anima nazionale dell'ebreo si ricongiunge ai suoi padri intellettualmente e sente la voce di tutti i grandi morti che amarono, che lavorarono, che pensarono, che sognarono; ad un luogo in cui noi accorriamo come ad una fonte di purissime acque, come ad una sorgente di purissima vita e di nobilissime verità, come ad una sede di religione e di pensiero, attivissima nel presentare sempre sotto nuove luci l'Ebraismo, come ad un riposo dell'anima stanca per tante delusioni, tante corruzioni e tanti odii; quando il Tempio sarà l'ara da cui s'innalzeranno verso i cieli non le parole morte, ma i pensieri e i cuori vivi [...]; quando la Sinagoga sarà *la casa del popolo d'Israele,* non dei professionisti di orazioni e di suffragi, allora, credete, o fratelli, che gli Ebrei vi accorreranno pieni di rispetto e di venerazione. [...] Sia il Tempio la *scuola* del popolo ebraico e vi risuonino le voci immortali dei genii che crearono la Bibbia, dei genii che rinnovarono le parole della Bibbia in tutti i secoli del nostro martirio: vi risuonino le voci ardenti dei nuovi profeti e dei nuovi

> sognatori d'Israele, vi si senta l'eco della nostra eterna vitalità[4].

Soltanto tale trasformazione di una Scuola priva ormai di ogni legame con la realtà presente e divenuta perciò vuota di senso, e di un Tempio divenuto conventicola di grigi e disamorati funzionari e di anime semplici, servilmente obbedienti a tali funzionari nello svolgimento della liturgia, in una Sinagoga viva e operante, com'era stata nel passato – la sede del popolo, il centro dinamico della religione e della cultura d'Israele – avrebbe potuto rendere di nuovo gli ebrei consapevoli del ruolo che essi avevano esercitato nella storia e che ancora avevano il compito di esercitare.

> Noi dobbiamo ridiventare il popolo del libro, *la grande nazione intelligente e sapiente a cui è vicino Iddio* (Deuteronomio). Per questo, per Dio, esistono le Comunità! I nostri padri han detto che per costruire una scuola si può abbattere un Tempio; io non voglio abbattere il Tempio; io voglio che esso *diventi la scuola* degli uomini, accanto alle scuole dei bambini e dei giovani. [...] Noi non siamo una chiesa dogmatica sorretta da misteriosi ed incomprensibili articoli di fede, ma un popolo civile che ha un patrimonio spirituale da difendere e da glorificare, ma una nazione per cui il Tempio è la patria, e la sede della religione e del pensiero nazionale. Della

[4] Ibid., pp. 553-554. Il corsivo in questo, come in altri passi più avanti citati, è dell'autore.

> religione, dico, poiché per noi tutto ciò che è bello, tutto ciò che è buono, tutto ciò che è vero è religione: perché religione vuol dire la somma in cui convergono tutte le migliori manifestazioni della vita.[5]

L'appassionato appello di Lattes a realizzare la trasformazione delle istituzioni ebraiche, destinate a un'inevitabile estinzione, egli pensava, se non più consapevoli del loro fine – il mantenimento sia della religione, in quanto concentrazione delle più alte esperienze umane, sia del popolo, che aveva avuto una storia peculiare nell'ambito dei popoli ed era formato da individui attivi e viventi, non meri ricettacoli di una sapienza avvolta dall'oscurità del mito – in luoghi che avrebbero dovuto lasciare spazio alla soggettività e alle esigenze più profonde degli ebrei, proprio per permettere il riannodarsi del loro passato ricco di sofferenze, ma anche di eroismo e di conquiste spirituali, al loro difficile presente, si concludeva con una citazione da Isaia 9, 1: «Allora questo popolo che cammina nelle tenebre, vedrà un lume grande: allora sugli abitanti delle oscure terre di morte, risplenderà la luce».

Maimonide, nella pagina conclusiva della sua *Guida dei perplessi*[6], aveva utilizzato questo stesso versetto per indicare come soltanto una riflessione che sapesse trovare un accordo tra la *Torah* da un lato e la filosofia e la scienza dall'altro, mettendo in evidenza sia i loro punti di contatto sia le loro differenze, nella delimitazione dei loro rispettivi

---

[5] Ibid., p. 554.

[6] MAIMONIDE, *Guida dei perplessi*, ed. it. a cura di M. Zonta, UTET, Torino 2005, p. 761.

ambiti, potesse permettere l'uscita dell'ebreo fedele alla sua tradizione e insieme pienamente partecipe della cultura del suo tempo da una dolorosa situazione di incertezza o di perplessità: chi avesse seguito il lungo percorso, svolto in tale libro, avrebbe infine trovato quel filo conduttore che gli avrebbe permesso di marciare sicuro senza smarrirsi di fronte a strade opposte – ciascuna delle quali in realtà sbarrata, se presa nel suo isolamento dall'altra – pur avvertendo ancora in sé stesso un interno dissidio. Un dissidio che non era però un segno di fragilità del cammino intrapreso, ma di interna vitalità: entro di sé, attraverso la *Guida dei perplessi*, l'ebreo avrebbe unificato la sua appartenenza a Dio e la sua appartenenza al mondo, la sua convinzione più radicata e la sua intelligenza degli eventi naturali e storici, senza tuttavia lacerare se stesso, mantenendo proprio in tal modo la sua specifica identità.

Lattes, concludendo il suo discorso al circolo "Medrash Lekachtov", sottolineava con echi maimonidei come solo l'intreccio di religione e laicità, di amore verso Dio e amore verso il popolo, di conservazione del passato e apertura verso nuovi bisogni e nuove aspettative avrebbe potuto salvare l'ebraismo della sua epoca non tanto solo dall'inaridimento, quanto dall'ingloriosa scomparsa: l'esistenza ebraica, fin dal suo primo apparire, era stata complessa, ambivalente, immersa nella preghiera, ma anche pienamente partecipe della cultura circostante; proprio tale doppio carattere essa aveva perso in un periodo in cui si era rinchiusa in una religiosità divenuta puro cerimoniale, isolamento dall'attualità, prassi dominata da

automatismi; era necessario recuperare con energia l'ebraismo presente sia nei tempi antichi, sia in alcuni ambienti dell'età medievale, teso tra Dio e la storia, l'eterno e il tempo, pur dando ad esso una nuova inflessione. Soltanto in tal modo, alla luce sia della fede in un oltre rispetto al mondo, sia della ragione indirizzata alla cultura e alla politica, la via che l'ebreo contemporaneo avrebbe seguito si sarebbe rischiarata. La Sinagoga, che Lattes indicava come ciò che avrebbe dovuto costituire il centro della vita ebraica, veniva raffigurata non solo come sede della preghiera, ma anche come la casa di un popolo che agiva insieme agli altri popoli e che aveva, nella storia universale, una sua specifica funzione, quella di esaltare il Nome divino. Come Maimonide, Lattes aspirava a una conciliazione, pur nella distinzione, tra l'ebreo che ha fiducia nel Dio che gli ha dato la *Torah* e l'ebreo che agisce con spirito d'iniziativa, entrando in relazione con altri popoli sul terreno della politica, delle scienze e della filosofia. L'ebraismo vivente non avrebbe potuto fare a meno né della *Torah*, né del popolo in quanto portatore nel tempo di esigenze e di orientamenti che nascevano al suo interno sia dalla sua propria libertà sia a causa del suo condividere con altri popoli lingue, costumi, forme di vita. Interrogazioni e inquietudini formavano quell'"io" ebraico che nei secoli aveva prodotto frutti, accolti anche da altri popoli, proprio perché duale, mai a suo agio solo in una dimensione: si trattava dunque di tornare a tale "io", con vantaggio non solo delle Comunità ebraiche, ma della cultura umana.

Quando Lattes pronunciava tale discorso, era già ben noto nell'ambiente ebraico triestino come

aderente a quel moderno indirizzo ebraico, il sionismo, che muoveva allora i suoi primi passi. Egli era giunto nel 1898 a Trieste, proveniente da Livorno, dove aveva acquisito il titolo di rabbino in quello stesso anno presso il Collegio guidato da Elia Benamozegh (Lattes era nato nel 1876 a Pitigliano, in provincia di Grosseto, ma aveva vissuto con la sua famiglia a Livorno fin da bambino). Chiamato a Trieste per collaborare alla rivista «Il Corriere Israelitico», diretta da Aronne Curiel, ne era divenuto, dopo la morte di questi nel 1903, il condirettore (l'altro condirettore era il cognato Riccardo, avendo Lattes sposato nel 1900 la figlia di Curiel, Emma)[7]. Nelle pagine del «Corriere Israelitico» fin dagli inizi della sua attività giornalistica Lattes aveva espresso le sue simpatie per il movimento sionistico, che si era dato una struttura e una forma organizzativa nel suo primo Congresso, tenutosi a Basilea nel 1898[8]. Il sionismo,

---

[7] Si vedano, per informazioni ulteriori sulla formazione di Lattes e la sua biografia, A. LUZZATTO, *Dante Lattes. Una presenza ebraica tra le due guerre,* in «Il Portavoce. Rassegna Bimestrale dell'Adei-Wizo», marzo-aprile 1991, pp. 113-138; G. LUZZATTO VOGHERA, *Dante Lattes: ebraismo, nazione, modernità prima della Grande Guerra (1898-1914),* in «Bailamme», 8, 1991, pp. 113-138; G. LUZZATTO VOGHERA, *La formazione culturale di Dante Lattes,* in D. BIDUSSA, A. LUZZATTO, G. LUZZATTO VOGHERA (a cura di), *Oltre il ghetto. Momenti e figure della cultura ebraica in Italia tra l'unità e il fascismo,* Morcelliana, Brescia 1992; I. KAJON, *Dante Lattes come allievo di Benamozegh: dalla Qabbalah al sionismo,* in «Materia Giudaica», XV-XVI, 2010-2011, pp. 411-424.

[8] Cfr., per quanto riguarda il ruolo esercitato dal «Corriere Israelitico» nella diffusione delle idee sionistiche nei primi anni del Novecento, B. DI PORTO, "*Il*

il cui avvio può essere collocato intorno alla metà dell'Ottocento, si presentava allora come un movimento allo stesso tempo religioso – perché ispirato ai testi biblici, che vedevano in Sion, o Gerusalemme, il centro della vita ebraica e della futura redenzione di tutta l'umanità – politico – perché sostenitore della necessità di uno Stato come strumento giuridico e politico della vita associata degli ebrei in mezzo alle altre nazioni – e culturale – perché fautore innanzi tutto di una rinascita degli studi e della cultura ebraici nella sede che nel passato li aveva visti prendere forma e svilupparsi.

Al sionismo appunto, inteso nei suoi lati diversi, ma che non si escludevano l'un l'altro, sebbene aventi tra loro difficili relazioni, si richiamava Lattes in modo allusivo nel suo discorso. Esso rappresentava lo sfondo a partire dal quale egli criticava l'ignavia e l'ignoranza, dipendenti sia da una debolezza della volontà sia da un difetto di lungimiranza, degli ebrei di lingua italiana, e particolarmente di quelli che avrebbero dovuto essere i loro maestri e capi. Vi era una distanza enorme tra il fervore e i fermenti ebraici che si manifestavano in molti paesi d'Europa e il tono triste e depresso dell'ebraismo nelle Comunità italiane. Il sionismo era nato nel contesto di un ebraismo europeo in cui vi era un impegno e un entusiasmo che avevano portato a nuove ricerche, a nuovi modi di partecipazione comunitaria, a una rinascita della letteratura, a cammini nuovi nell'ambito dell'esistenza ebraica. Ma nulla di tutto ciò si

---

Corriere Israelitico": uno sguardo d'insieme, in «Materia Giudaica», IX, 2004, n. 1-2, pp. 249-264.

avvertiva entro il circoscritto e isolato mondo degli ebrei cui Lattes si rivolgeva. Così egli scriveva:

> C'è […] fuori, lontano da noi, nei paesi in cui i nostri fratelli soffrono e sperano, un vasto anelito di rinnovamento e un insaziabile desiderio di penetrare nell'anima varia della nostra coltura. Centinaia d'ingegni lavorano oggi a ricostituire, nelle lingue dell'esilio – il tedesco, l'inglese, e un po' anche in francese – e nella lingua della patria e della civiltà antica – l'ebraico – dai mille fili sparsi negli scritti sacri e negli scritti tradizionali e filosofici, il tessuto unico delle nostre idee, la vita millenaria ed originale del cervello ebraico. […] Noi ebrei di lingua italiana, così poveri di studi e così modesti di desiderii, ci contentiamo di qualche vecchia idea: ci basta il piccolo cortile di casa nostra, chiuso da quattro pareti che ci nascondono il cielo; il resto è un'America ignota che noi non esploreremo mai. Il nostro Ebraismo ufficiale ci negherà sempre le più piccole navi per affrontare il grande oceano alla ricerca delle nuove terre e dei nuovi cieli[9]!

Convinto che soltanto la diffusione e condivisione delle idee di cui si facevano promotori i movimenti ebraici d'oltralpe, soprattutto in Germania, Austria, Polonia, Russia, Inghilterra, Francia, avrebbero potuto dare nuova vita al malinconico e stanco mondo degli ebrei italiani, e che in particolare il

[9] D. LATTES, *La restaurazione della sinagoga*, op. cit., p. 548.

sionismo, con la varietà delle sue tendenze, avrebbe potuto fungere da leva per un risveglio della loro anima, dando loro un nuovo orgoglio e una nuova consapevolezza della loro storia e del loro futuro, Lattes si dedicherà tra le due guerre a un'intensa attività di traduzione e di divulgazione di opere contemporanee sull'ebraismo e di testi di autori sionisti. Ma egli accompagnerà tale sua attività di traduttore e di mediatore, come si vedrà, anche con la propria elaborazione dei motivi centrali dell'ebraismo e con la sua interpretazione delle fonti ebraiche. Un orientamento che è, insieme, religioso, culturale, etico e politico, lo guiderà nell'impegnarsi in tali suoi progetti.

Lattes tra le due guerre: le traduzioni di opere sionistiche

Nel 1915, allo scoppio delle ostilità tra l'Italia e l'Austria, Lattes come cittadino italiano dovette abbandonare Trieste, allora inserita nell'Impero austro-ungarico. Lo troviamo a Firenze in quello stesso anno, ospite di Alfonso Pacifici, fautore anch'egli, come Lattes, della necessità di un ritorno degli ebrei d'Italia alle loro tradizioni religiose e culturali, anch'egli sionista, ma avversario, a differenza di Lattes, del sionismo di tendenza non religiosa, ovvero politico e secolare. Nel libro *Israele l'Unico. Ricerca di una definizione integrale dell'ebraismo*, pubblicato a Firenze nel 1912, Pacifici aveva sostenuto tali sue posizioni. Insieme fondano nel 1916 un nuovo settimanale, denominato «Israel»,

cui si affiancherà nel 1925 la rivista «Rassegna Mensile d'Israel» e la «Casa Editrice Israel».

Nel 1916 Lattes e Pacifici erano ambedue vicini al rabbino Shmuel Hirsch Margulies, nato nel 1858 a Berezhany, in Galizia, allora parte dell'Impero austro-ungarico, formatosi nel Seminario rabbinico di Breslau, di tendenza modernizzante, giunto a Firenze come rabbino capo nel 1890, e a partire dal 1899 anche direttore del Collegio rabbinico italiano[10]. Ma Lattes condivideva con Margulies un interesse per l'aspetto culturale e storico dell'ebraismo, considerato anche indipendentemente dall'aspetto religioso, che Pacifici, tutto preso dalla sua idea di un ebraismo religioso, incentrato sull'osservanza delle regole e dei precetti, o *Halakah,* come elemento fondamentale della vita ebraica, non nutriva e che anzi vedeva con un certo sospetto. Margulies, come Lattes, considerava il sionismo politico e secolare come parte importante dell'esperienza ebraica del Novecento e, pur distinguendolo dalla religione, non lo opponeva a essa: la *Torah* e il popolo d'Israele erano sì per lui uniti, ma anche distinti, dato che il popolo aveva prodotto lungo i secoli anche una cultura che non si richiamava direttamente alle fonti religiose, ma nasceva dalla propria esperienza, ed era a volte sotto il potente influsso della cultura circostante.

Interessante è il modo in cui il rabbino Margulies si esprime nel discorso che tenne al Tempio di Firenze nel 1904, in occasione della ricorrenza del Capodanno ebraico, *Rosh Hashanah* 5665, su

---

[10] Cfr., sull'ebraismo fiorentino nei primi decenni del Novecento, M. LONGO ADORNO, *Gli ebrei fiorentini dall'emancipazione alla Shoah*, Giuntina, Firenze 2003.

Theodor Herzl, il fondatore del sionismo come movimento avente l'obiettivo dell'indipendenza politica degli ebrei, e che era stato difensore della separazione tra lo Stato e le istituzioni religiose, scomparso in quell'anno[11]. Così Margulies diceva con toni ammirati e commossi:

> È la prima volta, o cari fratelli, ch'io dopo quel luttuoso avvenimento ho occasione di parlarvi da questo sacro luogo. E crederei di mancare ad un santo dovere e di deludere la vostra legittima aspettativa, se non vi parlassi oggi di ciò che ha commosso così profondamente tutto il mondo israelitico, se non vi parlassi della vita e della morte di *Teodoro Herzl* di sacra e venerata memoria. D'altronde la vita e la morte di Teodoro Herzl segnano uno dei periodi più importanti, uno dei più profondi rivolgimenti nel pensiero e nella storia del Giudaismo, e si collegano strettamente con quelle aspirazioni e con quelle speranze che formano l'argomento principale delle nostre preghiere di *Rosh-hashanà*. [...] Qual è infatti l'argomento principale delle nostre preghiere di oggi? Esso si può riassumere in una sola parola: *la redenzione d'Israele.* Ché se è vero che noi preghiamo oggi in primo luogo per l'avvento del Regno di Dio sulla terra, per la fratellanza

[11] I discorsi di Margulies sono stati ristampati nel secondo dopoguerra, preceduti da una commemorazione per il 25° anno dalla morte tenuta nel 1947 nel Tempio Maggiore di Firenze dal rabbino Dario Disegni: cfr. S. H. MARGULIES, *Discorsi Sacri,* Casa Editrice Israel, Roma 1956.

> universale e per l'unione di tutti gli uomini nel riconoscimento e nell'adorazione dell'Unico Dio [...] che, cioè, tutti si stringano in un'alleanza per adempiere la sua volontà con cuore intero, è vero però che questa aspirazione costante dell'anima israelitica è per noi indissolubilmente legata con l'aspirazione, non meno costante, al risorgimento d'Israele e alla sua liberazione dall'esilio materiale e morale[12].

Herzl aveva dato alla nazione ebraica, secondo Margulies, nuova vitalità e nuova forza d'animo, sfidando gli scoraggiati e gli scettici, gli uni eredi di secoli di oppressione e di avvilimento, gli altri del tutto privi ormai di fiducia e speranza:

> Come? pensò egli fra sé, Israele dovrà dunque rimanere per sempre il paria fra le nazioni? I discendenti dei profeti e dei Maccabei dovranno dunque per sempre errare raminghi pel mondo, senza patria e senza protezione, sicché ogni vile e barbara nazione possa sfogare su di essi le sue ire bestiali e i suoi malvagi istinti? [...] E perché non potrebbe risorgere, ritornare alla sua patria antica e rinnovarvi i fasti gloriosi del suo passato? Sì, gridò allora quel magnanimo in faccia a tutto il mondo [...] sì, popolo mio, tu puoi risorgere, tu puoi tornare una nazione grande, felice e rispettata, purché tu stesso lo voglia[13]!

[12] Ibid., p. 138.
[13] Ibid., p. 140.

Margulies appoggiava la causa di quel sionismo che si faceva promotore – attraverso iniziative volte a salvare gli ebrei vittime di persecuzioni soprattutto nella Russia del tempo (vi erano stati dei pogrom nel 1904), oppure a creare centri ebraici in Palestina, allora parte dell'Impero Ottomano, o a guadagnare credito e influenza presso i governi e l'opinione pubblica affinché fosse posta di nuovo al centro dell'attenzione la "questione ebraica", già affrontata nell'età dell'emancipazione – di un ritorno del popolo ebraico nella storia come popolo in grado di auto-organizzarsi, di formare il suo proprio Stato, di costituirsi con le sue proprie strutture economiche, sociali e culturali. Egli attribuiva al sionismo, per tale sua consapevolezza che gli ebrei rappresentassero una nazione vivente, un significato anche religioso:

> «Sì, a Sion salirete – così suona la promessa divina – or Egli vi dice: spianate, spianate le sue vie!» Spianare le vie per Sion vuol dire innanzi tutto rafforzare in mezzo a noi lo spirito religioso e nazionale del Giudaismo e infonderlo nei cuori della nostra gioventù. Al primo congresso di Basilea, Teodoro Herzl ebbe a dire: *Il Sionismo significa il ritorno al Giudaismo, prima ancora del ritorno a Sion.* – Ma spianare le vie per Sion vuol dire anche imparare ad amare i nostri fratelli[14].

Come Margulies, Lattes riteneva che il sionismo fosse un movimento di rinascita dell'ebraismo inteso

[14] Ibid., p. 143.

nella pluralità dei suoi lati: religione, cultura, identità nazionale in esso si intrecciavano, pur mantenendosi distinte l'una dall'altra. Diversi erano i teorici che avevano esaltato ciascuno un lato del sionismo, ma tutti Lattes accoglie, traduce e presenta al pubblico italiano negli anni Venti e Trenta, dopo essersi trasferito a Roma nel 1917 (dopo una breve parentesi in cui esercita le funzioni di rabbino a Siena nel 1916), ed essere divenuto uno dei dirigenti più autorevoli della Federazione Sionistica Italiana, che venne fondata nel 1918.

Nel 1922 appare a Firenze, presso la «Casa Editrice Israel», un'antologia di testi di autori sionisti, intitolata *Auto-Emancipazione ebraica*: curata da Lattes e da Moshe Beilinson – era quest'ultimo un ebreo nato a Veprika, Russia, nel 1890, medico, sionista di orientamento socialista, giunto in Italia nel 1918, che emigrerà a Gerusalemme nel 1924 – comprendeva testi di Leo Pinsker, Achad Ha'am e Menachem Ussishkin.

Pinsker, autore del celebre testo *Autoemancipation!*, pubblicato anonimo in lingua tedesca a Berlino nel 1882, aveva rivendicato innanzi tutto non tanto l'indipendenza politica del popolo ebraico, quanto l'abbandono radicale di ogni atteggiamento ebraico legato alla Diaspora – una vita negli interstizi, una vita da fantasma, una vita nella passività e soggetta al ben volere altrui – e il ritorno ebraico alla libertà di agire, condannando il sentimento di attesa di un futuro messianico che sarebbe stato effetto dell'opera divina. E infatti alle parole scelte come motto del suo libro, tratte dai *Pirke' Avot* [I detti dei Padri], trattato della *Mishnah* – composta nel secolo II dell'era cristiana, entrata

più tardi nel *Talmud* – le quali suonano: `Se io non sono per me, chi è per me? E se non ora, quando?» Pinsker aveva deciso di non aggiungere l'ulteriore interrogativo, che invece compare nella fonte originale: «Ma se io solo sono per me, che cosa sono io?»[15], ritenendo che ormai l'identità ebraica non avesse più bisogno di appellarsi a Dio per costituirsi nella sua essenza. Il suo era il sionismo di un ebreo liberale, impregnato di cultura moderna.

Achad Ha'am, ebreo di lingua russa, ma che si espresse in ebraico nei saggi raccolti nel volume *Al parashat derakhim* [Al bivio], pubblicato a Odessa nel 1895 in prima edizione, era il massimo rappresentante del sionismo culturale, cioè di quel sionismo che, tendendo come obiettivo principale a una rinascita spirituale degli ebrei piuttosto che alla formazione del loro Stato, giudicava necessario che si formasse un centro nazionale ebraico a Gerusalemme come elemento di promozione e di forte impulso: egli vedeva nella tradizione religiosa nient'altro che il frutto della creatività degli ebrei come popolo in contatto con altri popoli.

Ussishkin, anch'egli russo, presidente nel 1896 degli *Hoveve' Zion* [amanti di Sion] di Odessa, era invece l'esponente più autorevole del sionismo pratico, ovvero di quel sionismo che anteponeva il trasferimento ebraico in *Eretz Israel,* in terra d'Israele, e il lavoro agricolo alle relazioni diplomatiche tra i dirigenti sionisti e i governi dei paesi coinvolti nelle vicende del Vicino Oriente. L'antologia di testi di tali autori in lingua italiana curata da Lattes e Beilinson si presentava dunque

[15] Cfr. *Pirke' Avot,* cap. I, 14.

come un libro che metteva al corrente dell'esistenza di un sionismo non tanto ispirato alla religione ebraica, quanto movimento avente carattere culturale e nazionale. All'idea di Dio si anteponevano quelle di storia e di popolo.

A questa antologia seguì negli anni Venti, a cura di Lattes e Beilinson, un'altra antologia di scritti di sionisti: *Il sionismo nel pensiero dei suoi capi*, pubblicata a Firenze presso la «Casa Editrice Israel» nel 1925. Essa comprendeva scritti di coloro che, tra i sionisti contemporanei, potevano essere considerati come i più notevoli rappresentanti dell'ala politica e pragmatica: Herzl, Max Nordau, Nachum Sokolow, Chaim Weizman, tutti aventi ruoli importanti nella direzione e nell'organizzazione del movimento. Seguì a questo libro nel 1928, pubblicata presso l'editore Cremonese di Roma, l'opera in due volumi di Lattes intitolata *Il sionismo,* la quale descrive le origini e gli sviluppi di tale movimento, ponendo l'accento sia sul suo aspetto nazionale sia sul suo aspetto religioso.

Nel 1923, inoltre, era apparsa presso la «Casa Editrice Israel» a Firenze, a cura di Lattes e Beilinson, la versione italiana, intitolata *Sette discorsi sull'ebraismo*, di un libro di Martin Buber, *Reden über das Judentum* [discorsi sull'ebraismo], apparso a Francoforte in quello stesso anno[16]: un

---

[16] Il libro *Reden über das Judentum* comprendeva le due raccolte di discorsi di Buber *Drei Reden über das Judentum* e *Vom Geist des Judentums,* pubblicate la prima a Francoforte nel 1911 e la seconda a Lipsia nel 1916 e due saggi ulteriori, intitolati *Der Heilige Weg* e *Cheruth. Eine Rede über Jugend und Religion,* pubblicati il primo a Francoforte e il secondo a Berlino nel 1919. Nell'edizione

segno, dunque, del desiderio dei due curatori di tener vivo l'interesse non solo per il sionismo come movimento politico affermatosi ormai, dopo la Dichiarazione Balfour del 1917, in cui il governo inglese si impegnava nella costituzione di un "focolare" (*national home*) per il popolo ebraico in Palestina, come una forza reale nel gioco diplomatico del tempo, ma anche per il sionismo come movimento di ritorno all'esistenza ebraica e alle fonti ebraiche da parte di quegli ebrei che, a causa dell'intenso coinvolgimento nella cultura non ebraica o per le persecuzioni, se ne erano allontanati. Buber aveva tenuto i primi sei discorsi a Praga presso il circolo sionista "Bar Kochbah", di cui facevano parte Max Brod, Franz Kafka, Hugo Bergmann, Robert e Felix Weltsch, Hans Kohn, i primi tre tra il 1908 e il 1911, gli altri tre negli anni 1912-14; il discorso che chiude la raccolta nell'edizione italiana, intitolato "La Via sacra", era la riproduzione di un discorso tenuto da Buber «sulla tomba dell'amico Gustav Landauer», vittima nel 1919, come ministro dell'istruzione nella Repubblica dei Consigli bavarese, della repressione contro quest'ultima. In tali suoi discorsi Buber invitava gli ebrei a riscoprire, partendo dalle loro proprie esperienze familiari e sociali e dai loro propri interrogativi e dubbi, la loro sensibilità ebraica: essi erano stati scritti in anni in cui, influenzato in parte

---

italiana curata da Lattes e Beilinson l'ultimo saggio non è incluso. Cfr., riguardo alla collocazione di tali discorsi di Buber entro l'evoluzione del suo pensiero dall'inizio del secolo fino agli anni Sessanta, I. KAJON, *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione,* Donzelli, Roma 2002, cap. IV.

dalla *Lebensphilosophie* di Georg Simmel, in parte dalla mistica dei *Chassidim* interpretata come espressione dell'"io" alla ricerca di se stesso, l'autore propendeva per la critica di ogni idea di rivelazione, di ogni rapporto tra l'"io" e un Dio che si configurasse come realtà trascendente, di ogni atteggiamento che ponesse una realtà esterna al di là della soggettività e interiorità umana. Nell'edizione tedesca del 1923, tuttavia, la Premessa che Buber aveva scritto ai suoi *Reden über das Judentum* rinviava alla nuova posizione che egli aveva raggiunto nel suo libro *Ich und Du* [Io e Tu] pubblicato a Lipsia quello stesso anno, secondo la quale anche nell'ebraismo, come in ogni religione, e anzi in ogni evento umano realmente significativo, si dovrebbe porre l'accento sull'inter-relazione, sulla diversità dei soggetti aventi tra loro legami, in quanto soggetti viventi, parlanti, animati, non mere cose od oggetti, ovvero meri esempi del neutro "*Es*" o "Esso". Nell'edizione italiana del 1923, a cura di Lattes e Beilinson, dei *Discorsi sull'ebraismo,* non comparendo tale Premessa buberiana, l'accento rimaneva invece posto sull'autonomia dell'ebreo, sulla sua possibilità di prendere in mano il proprio destino, sulla necessità del suo rivolgersi solo a se stesso e alla concreta realtà storica. La Prefazione a tale edizione di Alessandro Bonucci, professore nel 1923 all'Università di Palermo, studioso di storia delle religioni e filosofo della morale e del diritto, coglieva appunto questi ultimi motivi dell'orientamento buberiano.

E tuttavia si darebbe un'immagine falsa della ricostruzione che Lattes offriva del sionismo ai lettori italiani se soltanto si ponesse l'enfasi

sull'importanza che egli dava alle correnti secolari, politiche, pragmatiche, culturali entro tale movimento. Accanto a tali correnti rimaneva, infatti, per lui irrinunciabile l'ispirazione religiosa del sionismo. Il sionismo non avrebbe potuto rinunciare a tale aspetto se non perdendo le sue radici nell'esistenza ebraica, così come si era formata nella Diaspora.

Nella sua *Apologia dell'ebraismo*, pubblicata dall'editore Formiggini nel 1923 a Roma, Lattes mette in evidenza come il messianismo si sia sempre unito strettamente al mantenimento della nazione ebraica, poiché tra il profetismo, rivolto all'universale, e il fariseismo, desideroso di conservare il popolo attraverso l'osservanza delle regole e dei riti, non vi era, a suo modo di vedere, alcuna contraddizione: religione e ritorno del popolo a Sion erano due lati diversi, ma complementari, dell'ebraismo, come lo erano i profeti e i sacerdoti, l'ideale e la pratica quotidiana, il pregare e l'agire. Anche intrattenendosi su episodi della Bibbia o su testi talmudici, sulla poesia di Hayym Nahman Bialik o sulla figura di Felice Momigliano[17], Lattes poneva in luce come *Haggadah* e *Halachah*, i principi morali e filosofici da un lato e la prassi retta da norme dall'altro, la nozione del regno di Dio in terra come evento futuro e la presente comunità delle persone di fede e di profonde convinzioni morali, non si

---

[17] Si vedano, di Lattes, gli scritti: *Felice Momigliano. Il suo pensiero religioso ed ebraico,* Casa Editrice Israel, Firenze 1924; *Il Talmud. Scelte di massime, parabole e leggende,* curata insieme a M. Beilinson, Paravia, Torino 1924; H. N. *Bialik,* Formiggini, Roma 1925; *Nel solco della Bibbia,* Casa Editrice Israel, Firenze 1938.

opponessero nell’ebraismo in modo dualistico, ma avessero tra loro connessioni e rinvii. In tutta la sua opera di diffusore della religione, del pensiero e della cultura degli ebrei Lattes era guidato dall’idea che la realtà ebraica fosse straordinariamente complessa, differenziata al suo interno, eppure nello stesso tempo unitaria. Religione e nazione erano inseparabili, come lo erano la dipendenza del popolo da Dio e la sua libertà.

Dopo il 1945: Lattes sul rapporto tra sionismo politico ed etica profetica

Se tra le due guerre Lattes compie un’opera di divulgazione del sionismo considerato nella molteplicità delle sue correnti, inserendolo all’interno della sua riflessione sulla storia della religione e della cultura ebraica, dopo il 1945 si rivolge particolarmente a Herzl e al sionismo politico, pur senza dimenticare come quest’ultimo non potesse non conservare profondi legami con l’esperienza storica ebraica, orientata soprattutto nei secoli della Diaspora da una religiosità incentrata sui valori messianici della giustizia e della pace. Sullo sfondo di questa attenzione di Lattes per Herzl vi è sia la sua vicenda biografica degli anni Quaranta, sia gli eventi della guerra, della persecuzione antisemita, del rafforzamento in Palestina tanto della struttura economico-sociale ebraica quanto dell’organizzazione politica ebraica, dovuto in gran parte all’intensificarsi dell’immigrazione degli ebrei dall’Europa. Lattes ha modo, vivendo l’esperienza dell’antisemitismo in

Italia, di rivalutare l'idea, affermata da Herzl con il suo progetto sionista, della fragilità della civiltà europea, considerata incapace di estirpare al suo interno sentimenti anti-ebraici, e poi, vivendo in Palestina, di partecipare alla cultura secolare ebraica, percepita tuttavia come profondamente connessa al nucleo etico-religioso della tradizione ebraica.

Nel 1939 Lattes – che negli anni Trenta aveva ancora mantenuto contatti con il regime fascista, pur continuando la sua opera di difensore degli ebrei e della loro tradizione (nel 1935 lo troviamo a Tripoli, incaricato di una mediazione tra il governatore Italo Balbo e il rabbino Gustavo Castelbolognesi, che si era opposto all'ingiunzione di Balbo dell'apertura dei negozi gestiti da ebrei il sabato; nel 1936 a Londra, dove su indicazione del governo italiano avrebbe dovuto influire, tramite la dirigenza sionistica, sul governo inglese riguardo alla questione delle sanzioni economiche imposte all'Italia dalla Società delle Nazioni per la guerra contro l'Etiopia) – a causa delle leggi razziali emanate nel 1938 e dei suoi contatti con ambienti italiani antifascisti fu costretto a emigrare in Palestina, dove ebbe modo di partecipare alla vita dell'*Ishuv,* la comunità ebraica lì presente, dove notevoli erano le istituzioni sindacali, culturali, politiche, ispirate al secolarismo. Tornò a Roma nel 1946, dove si impegnò di nuovo nel campo dell'ebraismo e delle sue istituzioni: nel 1948 riprende come direttore la pubblicazione della «Rassegna Mensile di Israel»; negli anni 1952-1956 è vicepresidente dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane; diviene difensore della causa

ebraica ogniqualvolta essa sia messa in questione, anche da parte di personalità illustri; e continua e sviluppa la sua attività di esegeta di testi biblici e di analista della realtà ebraica[18].

Ma, specie dopo la fondazione dello Stato d'Israele, avvenuta nel 1948, l'interesse maggiore di Lattes è rivolto non più alla molteplicità delle correnti del sionismo, ma a quel tipo di sionismo che ha rivendicato la necessità della creazione di una

---

[18] Si veda, sull'attività di Lattes negli anni Trenta e dopo il 1945, la voce *Lattes (Lattes Ajò) Dante,* curata da G. Luzzatto Voghera per il *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 64, Treccani, Roma 2005. Ricordiamo come particolarmente significative, tra le opere di Lattes successive al suo rientro in Italia, *Benedetto Croce e l'inutile martirio di Israele*, Casa Editrice Israel, Firenze 1948, in cui Lattes critica le espressioni sugli ebrei, accusati di particolarismo, contenute nella lettera del 23 settembre 1946 che Croce scrisse a Cesare Merzagora, stampata poi come prefazione a una raccolta di articoli dello stesso Merzagora, intitolata *I pavidi (dalle cospirazioni alla Costituente)*, Editrice Istituto Galileo, Milano 1946; il suo commento alla *Torah*, che vide la luce a Roma a cura dell'Unione delle Comunità Israelitiche italiane nell'anno 5709 (1948-49) come testo nato dai commenti che egli stesso (insieme al nipote Amos Luzzatto) aveva svolto di volta in volta il sabato in occasione della lettura delle *Parashot*, ovvero le porzioni del Pentateuco seguite dalla lettura di brani tratti dai Profeti, ristampato in seguito con il titolo *Nuovo commento alla Torah,* Carucci, Assisi-Roma 1976; *Aspetti e problemi dell'ebraismo,* a cura dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, Roma 1954, raccolta di testi redatti da Lattes inviati negli anni Cinquanta agli iscritti alle Comunità sulla condizione ebraica antica e moderna; *I profeti d'Israele*, a cura dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, Roma 1960.

comunità politica ebraica indipendente, affinché gli ebrei potessero sfuggire alle violenze di altre nazioni e di altri Stati, e potessero esprimere senza impedimenti od ostacoli di natura giuridica o psicologica la loro propria vita, non più solo come comunità religiosa, ma innanzi tutto come popolo nella storia. Nello stesso tempo egli sottolinea il legame tra tale tipo di sionismo e l'etica contenuta nei libri dei Profeti.

Già nel 1945 appare a Roma il volumetto di Lattes intitolato *La vita e l'opera di Theodor Herzl.* Ad esso seguirà, alcuni anni dopo, a cura di Lattes, un'antologia di testi di esponenti del sionismo appartenenti a varie tendenze, preceduta però da un "Avvertimento al lettore" e da un'"Introduzione", in cui il sionismo politico viene raffigurato come il momento davvero decisivo nella storia del sionismo – sionismo politico del quale si sottolinea l'aspetto messianico, inteso come aspirazione alla giustizia, alla coesistenza pacifica tra gli Stati e le nazioni, alla piena realizzazione dei diritti umani[19]. Così Lattes scrive nell'"Avvertimento", costruendo con rapidi, ma precisi tratti la genealogia del sionismo politico e dei suoi risultati, che avrebbero poi portato alla formazione dello Stato ebraico:

> Alla seconda metà del secolo XIX [...] si credette che il momento fosse – com'era – favorevole alle rivendicazioni nazionali e all'indipendenza e unità dei popoli storici e che quindi pure Israele potesse compiere il proprio

[19] Cfr. *Letture del Risorgimento ebraico. Scelte, tradotte e ordinate da Dante Lattes,* Casa Editrice Israel, Firenze 1948.

Risorgimento. L'atmosfera dell'Europa liberale era penetrata nel "ghetto" ed aveva riportato alla superficie od aveva ravvivato i sogni, le attese, le speranze dei credenti nel Messia, quasi razionalizzando l'idea e la figura del Redentore ed incarnandola o nell'epoca o, alla maniera d'Isaia, nel popolo stesso. Ad alimentare quest'aspirazione contribuivano in non piccola misura le sofferenze degli ebrei, la malattia della dispersione, il senso dell'anormalità in cui viveva da secoli il popolo ebraico, il quale aveva cessato di essere il soggetto attivo ed onorevole della sua storia per diventare l'oggetto passivo ed inerme della storia altrui. L'emancipazione in occidente e il razionalismo illuminista in oriente, se avevano portato un po' di luce e di spazio fisico e intellettuale nel mondo prima angusto e chiuso degli Ebrei, avevano da una parte generato il fenomeno dell'assimilazione, per cui c'era da temere che la compagine ebraica si disgregasse, e dall'altra parte non avevano soppresso l'antisemitismo nelle sue varie forme e manifestazioni, più o meno antipatiche e pericolose. Sono questi i fattori principali, se non gli unici, da cui – dopo il periodo delle gestazioni ideologiche e dei tentativi infruttuosi – nasceva, sul tramonto del secolo XIX, il sionismo politico e si iniziava la ricostruzione interna del popolo e poi la colonizzazione della Palestina[20].

[20] Ibid., pp. 5-6.

Certo, continuava Lattes nel suo “Avvertimento”, purtroppo l’idea che il sionismo politico affermava, l’indipendenza nazionale, pur legittimata dalla “Dichiarazione Balfour” del 1917, tra le due guerre fu accolta con diffidenza, se non apertamente combattuta, sia all’interno del mondo ebraico che all’esterno. E, dopo le immani catastrofi della seconda guerra mondiale, la situazione ebraica si presentava ancora più difficile, precaria, drammatica. E, tuttavia, il progetto che per primo Herzl aveva energicamente sostenuto non aveva perso, egli riteneva, in mezzo al cupo panorama del secondo dopoguerra, il suo valore: esso, nonostante tutto, meritava ancora di essere con tenacia attuato, insieme al progetto della solidarietà e della pace tra i popoli che alcune menti illuminate dell’epoca, riprendendo le idee umanitarie dell’Ottocento, proponevano, cercandone gli strumenti di realizzazione in istituzioni sia europee sia internazionali:

> Oggi non sembrano ancora calmati i nazionalismi e gl’imperialismi, gl’interessi economici e le influenze politiche sulle zone del petrolio e del ferro, e siamo ancora immersi in una folta caligine di rivalità, di sospetti, di sfiducia reciproca, per cui l’avvenire dei popoli rimane ancora oscuro. E poiché non si possono risolvere i grandi problemi dell’Umanità altro che in un mondo tranquillo ed onesto, altro che in un’atmosfera di tolleranza e di equità, anche il problema d’Israele, più complesso e più difficile di tutti gli altri problemi nazionali, trova incomprensione, oggi più che prima, nel mondo

> della politica [...]. Una cosa è chiara e sicura da più di due millenni e mezzo, cioè almeno fin dal tempo d'Isaia profeta, e cioè che "Sion non può riconquistare la sua libertà che colla giustizia ed i suoi figli non possono essere redenti che coll'umanità", cioè che il Risorgimento ebraico si compirà quando discenderà sugli uomini lo spirito della fratellanza e risplenderà il sole degli umani diritti che pareva essere spuntato sui cieli della storia nel secolo XIX[21].

Una nota autocritica concludeva l' "Avvertimento" di Lattes alla sua antologia di testi sionisti del 1948, un appello agli ebrei affinché un'ispirazione etica tornasse a indirizzare le loro vite e producesse un rinnovamento della loro esistenza come comunità insieme religiosa e politica. L'avvento di un'epoca nuova richiedeva innanzi tutto l'avvento di un nuovo spirito come guida all'azione:

«Non solo quando la luce sia fatta nel cuore dei persecutori ma anche quando illumini i perseguitati, non solo quando discenda sui grandi imperi ma anche sulle piccole società, non solo fra i popoli ma anche fra i figli di una stessa gente. Poiché è illogico e iniquo pretendere la giustizia e la bontà dagli altri se noi non le abbiamo prima realizzate in noi stessi»[22].

Gli stessi toni troviamo nell'"Introduzione" a tale raccolta: risuonano anche in essa, come nelle pagine dell'"Avvertimento", parole che accomunano l'impresa sionistica della fondazione di uno Stato in Palestina e l'azione umana a favore della fine di ogni

[21] Ibid., p. 10.
[22] Ibid., p. 11.

violenza e dei diritti e della dignità di ciascuno. Lattes difende la visione sionistica del ritorno nella storia della nazione ebraica accanto ad altre nazioni poiché, se tale ritorno le fosse negato, essa sarebbe privata del suo diritto all'autodeterminazione, presupposto della conservazione di se stessa e della sua propria tradizione, lingua, e cultura. Ma insiste anche sulla peculiarità della nazione ebraica, che si era mantenuta nella storia, priva di una sua terra, proprio a causa del suo attaccamento a una visione etico-religiosa universalista. Perciò vi è affinità tra il Risorgimento di altre nazioni e quello ebraico, ma anche profonda differenza:

> Nessuna analogia è possibile fra questo conato di Risorgimento e quello degli altri popoli europei. La situazione del popolo ebraico non ha paralleli nella storia. Per gli altri popoli si trattava di sottrarsi al dominio straniero e di conquistare la propria indipendenza sul suolo patrio non mai abbandonato e di compiere la propria unificazione politica. Per gli ebrei si trattava di *tornare* nel paese che lasciarono verso l'anno 70 dell'E. V. e del quale non ebbero più il possesso e di ripopolarlo, di sottrarlo alla sua deserta solitudine, vincendo la resistenza o l'ostilità delle genti che lo abitano da secoli e tutti gli ostacoli reali o artificiali che la politica oppone a questo ritorno e a questa riconquista. Perciò non si può dire quanto potrà durare il periodo della realizzazione, e se non sarà lungo e arduo o non verrà pregiudicato da fattori contrari, da interessi politici e da

> inimicizie di altri, o da errori e da stanchezza degli Ebrei stessi[23].

Accanto al suo sionismo come programma politico, Lattes mantiene tutto il suo spirito religioso ebraico, che lo induce ad affermare la necessità di non rinunciare ai valori etici, fondati sull'idea di un Dio trascendente, nel processo di compimento di tale progetto nel tempo, malgrado le difficili circostanze storiche, che portavano ad aspri conflitti tra gli ebrei e gli abitanti della regione, e i gravi ostacoli di natura anche psicologica, e non solo economico-sociale o politica:

> L'Italia ebbe il suo 48-49, il suo 59, il suo 66, il suo 70 e poi ancora il suo 1918 e poté celebrare la sua unità e indipendenza dopo conati rivoluzionari e guerre; gli Ebrei non possono, non vogliono, non debbono sognare guerre di conquista. Vogliono e debbono riconquistare la terra degli Avi col lavoro e col sacrifizio, colla purità delle opere e col rispetto degli altrui diritti e sentimenti, col consenso delle nazioni e coll'approvazione del mondo civile. Non soltanto perché gli Ebrei sono deboli e dispersi ma perché quella terra sacra alle fedi universali non si conquista con la violenza né si detiene coll'ingiustizia[24].

Vi è dunque, per Lattes, uno stretto nesso tra il sionismo compreso come movimento nazionale e

---

[23] Ibid., pp. 29-30.
[24] Ibid., p. 30.

politico ebraico e l'ebraismo come difesa dell'etica e del diritto.

Negli scritti successivi che Lattes dedicò a Herzl troviamo ancora una volta sottolineata quella congiunzione tra il progetto di emancipazione nazionale e i valori umanistici propri della tradizione ebraica, così come essa si era formata attraverso i secoli, dai tempi narrati nella Bibbia alla Diaspora, che è presente nelle pagine premesse alla sua antologia sionistica del 1948.

Nel 1955 uscì a Roma una nuova edizione, pubblicata nella «Collana di opere ebraiche e sionistiche», curata dalla «Rassegna Mensile d'Israel», del testo di Herzl che costituiva il manifesto del sionismo politico, *Der Judenstaat,* pubblicato a Vienna nel 1896. La ristampa della traduzione compiuta da Gino Servadio (apparsa in prima edizione presso Carabba, Lanciano, nel 1918) era accompagnata da un'introduzione di Lattes in cui si metteva in evidenza da un lato come Herzl considerasse necessaria l'uscita dall'anormalità del popolo ebraico, privo di una sua propria patria dopo la distruzione del secondo Tempio, dall'altro come quello Stato ebraico di cui Herzl richiedeva l'edificazione avrebbe dovuto eccellere sul piano della libertà e della giustizia. Programma politico e aspirazioni umanistiche in Herzl, secondo Lattes, erano complementari. Lattes raccontava nella sua introduzione, con uno stile avvincente, non esente da un certo romanticismo, le peripezie di Herzl, gli sviluppi del movimento del quale si pose come guida, i conflitti molto aspri sia con l'ortodossia ebraica sia con gli ebrei che si consideravano pienamente integrati nelle società circostanti, le

decisioni prese nei vari Congressi che diresse, frutto di compromessi tra i vari punti di vista, alcuni più legati alla diplomazia, altri alla cultura e alla religione, altri all'azione pratica in Palestina, e raccontava anche l'entusiasmo che Herzl suscitò specie tra i giovani e le masse ebraiche povere e discriminate dell'Europa orientale. Guardando allo Stato d'Israele, ormai esistente, così Lattes concludeva il suo testo, con parole piene di fiducia:

> Ora devono realizzarsi quegli altri sogni o desideri o visioni o speranze con cui egli accompagnava il motivo principale della sua musica, il motivo dello Stato. Herzl non era un freddo e puro uomo politico né era un adoratore dello Stato per lo Stato. Esso doveva esser per lui lo strumento, la premessa, la cornice, la forma, il terreno su cui Israele doveva vivere e lavorare per adempiere alla sua "missione". Perché Herzl credeva che il popolo ebraico avesse una "missione" e che grazie ad essa Dio lo avesse conservato così a lungo. Egli sperava che gli Ebrei, andando a stabilirsi nella loro terra, creassero una società che fosse segnacolo di virtù morali e di giustizia sociale.[25]

Herzl appariva dunque a Lattes nel 1955 non solo come un audace uomo politico, ma quasi come personaggio profetico: accanto allo Stato ebraico

---

[25] T. HERZL, *Lo Stato ebraico. Tentativo d'una soluzione moderna del problema ebraico,* Con uno studio introduttivo di Dante Lattes, «La Rassegna Mensile d'Israel», XXI, 1955, n. 1-2, p. 50.

egli aveva additato una società ebraica libera e democratica, giusta e pacifica come esempio e modello per tutti i popoli, riprendendo l'ispirazione messianica presente nei Profeti. Questa stessa immagine di Herzl, diviso tra una febbrile attività di incontri con quelli che allora erano i grandi della terra e di contatti con i suoi correligionari in ogni paese d'Europa da un lato, e il sogno e l'utopia dall'altro, egli presentava nella sua prefazione all'edizione italiana in una scelta di pagine tratte dai diari di Herzl, pubblicata alcuni anni dopo, come contributo allo studio della sua figura e della sua opera[26].

Gli ultimi scritti di Lattes: per uno Stato laico ebraico e un ebraismo liberale

La riflessione che Lattes compì sugli scritti e sull'attività di Herzl negli anni Cinquanta ebbe come conseguenza la sua ferma difesa negli anni successivi sia di una separazione tra l'autorità religiosa esercitata dal rabbinato e il potere politico nello Stato d'Israele, sia di un ebraismo della Diaspora fondato non primariamente sul rispetto della *Halakah,* la prassi regolata da norme codificate dai rabbini nei testi talmudici e nella letteratura su di questi cresciuta, bensì sulla tradizione, la cultura, il pensiero ebraici in quanto animati da un profondo spirito etico-religioso. Da Herzl Lattes riprende infatti sia l'idea che uno Stato degli ebrei abbia il

[26] *Pagine scelte dai Diari di Teodoro Herzl con 16 illustrazioni. Prefazione e note di Dante Lattes*, «La Rassegna Mensile d'Israel», XXIV, 1958, n.6, pp. 280-282.

dovere di mantenere il ruolo dei rabbini distinto da quello dei dirigenti politici, non potendo lo Stato, in quanto comunità di cittadini caratterizzata da un diritto pubblico, assumere alcuna qualifica confessionale, sia l'idea che il senso dell'esistenza ebraica risieda non nel rito o nella conformità a regole prescritte, ma nell'adesione al messianismo[27]. Quando, agli inizi degli anni Sessanta, si celebrò il centesimo anniversario della nascita di Herzl, nato a Budapest nel 1860, Lattes non mancò di far notare in un suo intervento[28] come gli aspetti più duraturi degli insegnamenti di Herzl fossero da rintracciare sia nella sua idea di uno Stato moderno degli ebrei, rivolto all'attuazione della libertà e della giustizia per tutti i suoi cittadini, al di là della loro confessione religiosa, sia nella sua idea del sionismo come ritorno degli ebrei innanzi tutto alle loro proprie radici, alle loro intime convinzioni, ovvero a quelle profonde aspirazioni di redenzione del popolo e redenzione umana che i loro padri avevano a lungo coltivato e mantenuto.

La difesa della laicità dello Stato d'Israele venne esplicitamente sostenuta da Lattes in una lettera privata a David Ben Gurion (capo allora del governo

---

[27] Sul sionismo di Herzl – laico ma nello stesso tempo orientato da una forte ispirazione etico-religiosa – all'interno dell'ebraismo della modernità, da Moses Mendelssohn ai pensatori ebrei contemporanei, cfr. I. KAJON, *Ebraismo laico. La sua storia e il suo senso oggi*, Cittadella Editrice, Assisi 2012.

[28] Cfr. D. LATTES, *Il sionismo di Herzl in Italia. Che cosa fu e che cosa deve essere,* in *Nel centenario della nascita di Teodoro Herzl. Scritti di Nahum Goldmann, Dante Lattes, Umberto Nahon, Giorgio Romano*, «La Rassegna Mensile d'Israel», XXVII, 1961, n. 1, pp. 15-25.

dello Stato d'Israele), risposta a una lettera datata 27 ottobre 1958 che questi gli aveva inviato per chiedere il suo parere a proposito dell'ebraicità, in quanto presupposto della cittadinanza israeliana, di un bambino figlio di una madre non ebrea e di un padre ebreo, consenzienti i genitori, quando la famiglia avesse fissato la sua residenza nel paese. Lattes rispose nel senso della concessione da parte dell'autorità civile dell'identità ebraica al bambino, anche se non convertito all'ebraismo (essendo egli secondo la *Halakah* non ebreo), poiché l'appartenenza alla nazione ebraica, con la sua lingua e la sua cultura, viventi entro lo Stato d'Israele, era già di per sé sufficiente a garantire la sua ebraicità, senza che alcun tribunale religioso dovesse intervenire[29]. Ma anche in alcuni articoli di Lattes degli anni Sessanta, pubblicati nella «Rassegna Mensile d'Israel», troviamo la difesa dello Stato e del suo diritto contro l'invadenza delle autorità religiose: ad esempio, quando alcune norme del diritto rabbinico, quali quelle che escludono il *mamzer* (il figlio di una relazione incestuosa o adulterina) e i suoi discendenti dal novero dei membri della comunità ebraica e dunque gli vietano di contrarre un matrimonio ebraico, siano contrarie al senso d'umanità[30], o quando le prerogative di una

[29] Lo scambio di lettere tra Ben Gurion e Lattes, parte di una corrispondenza più ampia che il primo ebbe con vari intellettuali ebrei della Diaspora riguardo alla questione dell'identità ebraica entro lo Stato d'Israele, è stato pubblicato in E. BEN RAFAEL, *Jewish Identities. Fifty Intellectuals Answer Ben Gurion*, Brill, Leiden 2002.

[30] Cfr. D. LATTES, *Il "mamzer" ebreo e l'illegittimo o adulterino italiano*, in «La Rassegna Mensile d'Israel», XXIX, 1963, n. 12, pp. 539-540, risposta a una presa di

certa comunità religiosa siano affermate in modo irrispettoso e arrogante nei confronti di un'altra comunità religiosa[31], allora è bene che lo Stato, così come esso si è affermato in Europa dopo la Rivoluzione francese e in Italia dopo il Risorgimento, rivendichi il suo ruolo di garante dei diritti di ogni cittadino. Tra le istituzioni religiose e lo Stato è, secondo Lattes, lo Stato che deve prevalere quando le istituzioni religiose pronuncino sentenze o si comportino in modo da attentare alla responsabilità personale o da instaurare un clima di inimicizia e di lacerazioni. Non a caso Lattes segnalava in una recensione sulla «Rassegna Mensile d'Israel», accanto a sue recensioni di libri di argomento ebraico e sionistico, come degna di grande attenzione, anche una nuova edizione italiana della

---

posizione, critica di un eccessivo liberalismo nel campo della tradizione halakica espressa da Joseph Colombo, nello stesso numero della rivista (pp. 537-538), in riferimento all'articolo di D. LATTES, *La triste immeritata sorte del "mamzer",* apparso in «La Rassegna Mensile d'Israel», XXIX, 1963, n. 9, pp. 371-382. Sulla questione Lattes tornò in due articoli successivi sulla stessa rivista: *Il triste e arduo problema del "mamzer"*, XXX, 1964, n. 6-7, pp. 317-319; e *Ancora il problema del "mamzer"*, XXX, 1964, n. 10, pp. 461-464.

[31] Cfr. D. LATTES, *Come Dubnow ha trattato la storia dell'Ebraismo italiano* (in «La Rassegna Mensile d'Israel», XXIX, 1963, n. 12, pp. 519-536, in particolare p. 531), articolo nel quale l'autore muove a Dubnow il rimprovero di non aver prestato sufficiente attenzione nel vol. X, riguardante il periodo compreso tra fine Ottocento e primi decenni del Novecento, della sua grande opera *Weltgeschichte des jüdischen Volkes* (Berlin 1925-1929) all'ostilità della Chiesa cattolica nei confronti delle minoranze religiose viventi in Italia e dello Stato liberale.

Lettera sulla tolleranza di John Locke, pubblicata a Firenze nel 1963 sotto gli auspici dell' "Institut International de Philosophie", un'associazione di filosofi impegnata allora nella costruzione di un dialogo tra occidente e oriente, tra le varie religioni, e tra diversi regimi politici[32].

Quanto alla critica da parte di Lattes di un ebraismo incentrato sulla *Halakah*, piuttosto che sul pensiero etico-religioso dei Profeti ripreso poi da pensatori, scrittori e poeti d'Israele, essa si trova in alcuni contributi, a volte estremamente polemici, nella «Rassegna Mensile d'Israel»: a esempio, là dove Lattes condivide il punto di vista a proposito del riposo sabbatico espresso dall'ebraismo liberale, secondo il quale la regola del riposo può essere trasgredita se si è in presenza di un rischio, sia pure incerto o dubbio, non solo della vita, ma anche del benessere, vero o presunto, di sé stessi o di un'altra persona[33]; oppure là dove egli esalta il profeta Isaia, il primo a indicare ai popoli con le sue parole la pace come valore incondizionato ed eterno da considerare come obiettivo del tempo storico[34]. Riguardo alla sua difesa del detto rabbinico, prima ancora che evangelico, che «il sabato è dato all'uomo e non l'uomo al sabato», Lattes – che è membro, come rabbino italiano, di un rabbinato ortodosso – non esita a riportare in un numero della rivista del 1963

---

[32] La recensione apparve nel n. 12, Dicembre 1963, della «Rassegna Mensile d'Israel», pp. 557-558.
[33] Cfr. D. LATTES, *I Farisei e il Sabato,* in «La Rassegna Mensile d'Israel», XXIX, 1963, n. 3-4, pp. 117-119.
[34] Cfr. D. LATTES, *L'ideale della pace. Un primato ebraico vecchio di 2800 anni*, in «La Rassegna Mensile d'Israel», XXX, 1964, n. 11, pp. 489-490.

le parole di Jacob Z. Lauterbach, professore di Talmud all'"Hebrew Union College" di Cincinnati, istituzione facente capo all'ebraismo riformato:

> È una logica conseguenza dell'idea che la natura dell'uomo è simile a quella di Dio, l'aver attribuito alla vita umana il valore più alto. In base a quest'idea, l'*halachah* insegna che la vita di un essere umano deve essere salvata a tutti i costi e la sua salute dev'essere salvaguardata anche col sacrificio di tutte le leggi e di tutti i precetti. Tre gravi peccati, l'incesto, l'omicidio e l'idolatria costituiscono le sole eccezioni a questa norma. [...] Non dobbiamo esitare a trasgredire alla legge anche se esiste il dubbio che, con tale trasgressione, la vita posta in pericolo non sia salvata o anche se c'è il dubbio che veramente esista un qualsiasi pericolo di vita[35].

E, riguardo all'esaltazione di Isaia come scopritore della pace in quanto ideale umano, Lattes non teme di riportare nel 1964 alcune righe dello storico delle religioni Ernest Renan nelle quali questi, educato al cattolicesimo, membro della

[35] Cfr. D. LATTES, *I Farisei e il sabato,* cit., pp. 117-118. La citazione è tratta da J. Z. LAUTERBACH, *Rabbinic Essays*, a cura di L. H. Silberman, Hebrew University College Press, Cincinnati 1951. Lauterbach (1873-1942), rabbino statunitense, compose diversi *Responsa,* ovvero risposte a quesiti concernenti la *Halakah,* per l'ebraismo *Reform*. Una bibliografia dei suoi scritti, a cura di W. E. Rothman, si trova nella raccolta citata.

Chiesa, e poi aderente al positivismo, elogia tale profeta:

> Gloria al genio ebraico che ha desiderato ed evocato con una forza senza eguali la fine del male e ha veduto levarsi all'orizzonte, in mezzo alle spaventose tenebre del mondo assiro, quel sole di giustizia solo capace di far cessare la guerra fra gli uomini! Era certo un'immensa utopia[36].

Così Lattes negli ultimi suoi scritti per un verso si avvicinava all'ebraismo non ortodosso, orientato verso la difesa di un'esistenza ebraica riflessiva, critica, attiva (la sua critica del concetto di Provvidenza divina, se conducente all'indifferenza nei confronti della realtà storica, alla rassegnazione e al fatalismo, svolta in questo periodo, rientra nel contesto di tale suo avvicinamento)[37]; per un altro

---

[36] Cfr. D. LATTES, *L'ideale della pace. Un primato ebraico vecchio di 2800 anni*, cit., p. 489. La citazione è tratta da E. RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, 5 voll., Calmann Lévy, Parigi 1887-1893, vol. 2, p. 500.

[37] Cfr. D. LATTES, *Il grande problema della divina giustizia in terra,* prima parte, in «La Rassegna Mensile d'Israel», XXX, 1964, n. 10, pp. 439-445; seconda parte, Ibid., XXX, 1964, n. 11, pp. 497-504; terza parte, XXX, 1964, n. 12, pp. 537-544; quarta parte, XXXI, 1965, n. 1, pp. 14-21. Così Lattes risponde a una interlocutrice che trova l'idea da lui sostenuta nell'intervento intitolato *Il mistero dell'indifferenza divina alle umane tragedie* («La Rassegna Mensile d'Israel», XXXI, 1965, n. 6, pp. 286-287) confinante con la critica atea: «Io dico [...] che l'uomo è stato da Dio dotato di capacità tali che gli debbono permettere di superare tutte le difficoltà della vita e della storia. Solo si tratta di adoperarle a tempo, di

identificava il significato dell'ebraismo nell'etica di cui esso è il portatore: un'etica sullo sfondo della quale si staglia il Dio unico, ma che si volge anche necessariamente alla storia. Così dalla sua simpatia per Herzl egli procede verso un ebraismo improntato da un lato all'uso critico della ragione nei confronti della tradizione, dall'altro al messianismo come adesione a valori da realizzare nel qui e ora, e non solo in futuro.

Nell'ottobre-novembre 1965 uscì un numero della «Rassegna Mensile d'Israel» in cui si annunciava la morte di Lattes. Il suo discepolo e amico Augusto Segre, ricordandone la biografia e gli scritti, riconosceva che, purtroppo, egli non aveva esercitato sulla vita della comunità ebraica italiana quell'influenza profonda cui aspirava adoperandosi senza risparmiare energie a favore dell'ebraismo e degli ebrei[38]. Può avvenire, tuttavia, che una personalità di studioso e pensatore indipendente e

---

suscitarle nei dovuti momenti. Se gli Ebrei avessero adoperato le loro capacità d'azione a tempo debito, avrebbero potuto trovare nel mondo, in Palestina, in America, in Asia, in Europa, il luogo di ricovero e di attesa di fronte alla crudeltà hitleriana» (*Risposta ad un'osservazione della Signora Laura Fano,* in «La Rassegna Mensile d'Israel», XXXI, 1965, n. 10-11, pp. 478-479).

[38] Cfr. AUGUSTO SEGRE, *A Dante Lattes,* in «La Rassegna Mensile d'Israel», XXXI, 1965, n. 10-11, pp. 441-448. L'intervento di Segre era preceduto, nello stesso numero della rivista, dai discorsi tenuti ai funerali di Lattes da Sergio Piperno, Elio Toaff, Achille Viterbo. In «La Rassegna Mensile d'Israel», XXXI, 1965, n. 12, pp. 543-547, comparirà l'articolo commemorativo *La figura esemplare di Dante Lattes* di Yoseph Colombo, nuovo direttore della rivista.

creativo precorra i tempi. In effetti il messaggio di Lattes riguardo all'esistenza ebraica, specie quello che egli elaborò nell'ultima fase della sua attività, merita ancora oggi – in un'epoca in cui il sionismo va alla ricerca della sua propria identità e dei suoi propri compiti, in riferimento sia alla religione ebraica sia alla nazione ebraica, entro lo Stato d'Israele e nella Diaspora, e l'ebraismo, diviso tra osservanza rigorosa della *Halakah*, perdita della dimensione religiosa in nome di quella storica e culturale, e accentuazione dell'elemento religioso profetico, si interroga inquieto su se stesso – di essere profondamente meditato e discusso. Il punto di forza del sionismo era, secondo Lattes, quello di mirare a uno Stato laico degli ebrei senza che lo Stato perdesse il suo riferimento etico-religioso come orizzonte ideale; e il punto di forza dell'ebraismo quello di salvaguardare i diritti umani e la pace.

Gerardo Cunico

Messianismo e materialismo

Bloch, Benjamin, Horkheimer, Adorno

Preliminari

Messianismo[39] è un termine piuttosto recente. Il suo uso pubblico risale al titolo di un'opera del filosofo polacco Józef Hoene Wronski apparsa a Parigi nel 1831: *Messianisme. Union finale de la philosophie et de la religion, constituant la philosophie absolue*, tome I, *Prodrome du Messianisme*[40]*.* Il concetto è ovviamente molto più antico, legato come è alla tradizione delle profezie veterotestamentarie di un liberatore di Israele, inviato e consacrato (*mashiah*, "unto") dal Signore come instauratore di un definitivo "regno di Dio"

---

[39] Personalmente preferisco questa dicitura a "messianesimo".

[40] Si veda (anche per tutta la tematica qui trattata) G. CUNICO, *Ripensare il messianismo. Introduzione*, in F. CAMERA e G. CUNICO (a cura di), *Messianismo: Ebraismo Cristianesimo Filosofia*, in «Humanitas», 40 (2005), n. 1-2, pp. 5-27; ID, *Il messianismo polacco. Hoene Wronski, Mickiewicz, Cieszkowski*, ivi, pp. 200-220; ID, *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento: Bloch, Kracauer, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas*, Milella, Lecce 2001.

(sulla terra), la cui realizzazione veniva attesa in un futuro più o meno prossimo. Joseph Klausner, uno dei più autorevoli storici ebrei che ha studiato lo sviluppo dell'idea messianica fino al completamento della Mishna, ha distinto tra "aspettativa messianica" in generale e l'esplicita "fede nel Messia", proponendo definizioni ancora utili per un primo orientamento:

> La definizione dell'attesa messianica è: Speranza profetica nella fine di questa era, in cui ci sarà libertà politica, perfezione morale e prosperità terrena per il popolo di Israele nella sua terra e anche per l'intero genere umano.
>
> La definizione della fede nel Messia invece è: Speranza profetica nella fine di questa era, in cui un forte redentore, grazie alla sua potenza e al suo spirito, porterà completa redenzione, politica e spirituale, al popolo di Israele e con questo prosperità terrena e perfezione morale all'intero genere umano[41].

Gli autori che tratterò in questo breve intervento sono tutti filosofi del Novecento di origine ebraica, che hanno coniugato un esplicito riferimento all'idea messianica con un orientamento di pensiero da loro designato come "materialismo", intendendo peraltro con questo termine concezioni fortemente differenziate, che è impossibile ricondurre a una definizione unica, anche se diversi sono i punti di contatto. Tra essi solo Bloch può essere considerato

[41] J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, trad. ingl. di W. F. Stinespring, Allen & Unwin, Londra 1956, p. 9.

a pieno titolo come un teorico sia del “messianismo” che del “materialismo”, ma anche gli altri autori sono assai importanti per la tematica, e anzi probabilmente più noti al pubblico (non solo italiano). In questo testo peraltro considererò l’indirizzo materialistico come uno sfondo parzialmente comune che non sarà oggetto di trattazione puntuale, ma che servirà di volta in volta a ricordare che le visioni messianiche di questi pensatori non sono motivate primariamente da richiami a fonti religiose (peraltro innegabili), bensì da considerazioni filosofiche di respiro universale.

Bloch: Messianismo e materialismo utopico

Il pensiero di Bloch è stato da lui stesso caratterizzato come “filosofia utopica”. Nello sviluppo di questa filosofia egli rimane sempre fedele all'orientamento messianico-apocalittico dei suoi anni di formazione, dal capolavoro giovanile[42] fino al capolavoro della maturità[43] e alle opere della

---

[42] E. BLOCH, *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, Monaco-Lipsia 1918, fac-simile: Suhrkamp, Francoforte sul Meno. 1971 (sigla: GU1); seconda edizione interamente rifatta, Paul Cassirer, Berlino 1923 (sigla: GU2); terza edizione (rielaborazione della seconda), Suhrkamp, Francoforte sul Meno. 1964 [*Spirito dell’utopia*, trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, La Nuova Italia, Firenze 1980] (sigla: GU3).
[43] E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Aufbau, Berlino (Ost) 1954, 1955, 1959; edizione definitiva: Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1959 [*Il principio speranza*, trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano 1994] (sigla: PH).

vecchiaia[44]. In *Spirito dell'utopia* Bloch annuncia il progetto di un "sistema del messianismo teoretico" come vero e proprio sistema filosofico, articolato in sette parti, finalizzato però a una prospettiva pratica, la preparazione attiva dell'avvento del Messia (GU1 336 s.).

Bloch collega tale progetto ad una visione esplicitamente apocalittica della storia, rivolta ad una "fine di questo mondo" (GU2 241; GU3 249 [228]) che è "fine nel tempo" (GU1 436-438; GU3 338 [311]) e compimento assoluto nell'eternità del "presente ultimo", condensato nell'attimo (GU1 268 s., 370). Attraverso un'immagine tratta dalla "leggenda ebraica" egli descrive l'attesa messianica come preparazione di una prossimità da accogliere, ma interrompente e sorprendente:

> alla sera dell'inizio dello *shabbat*, si pone un coperto sulla tavola, perché è stato annunciato che il Messia apparirà come *ospite*. Ma in questa sera si devono anche aprire tutte le finestre, perché è stato annunciato che il Messia apparirà nel *fulmine*[45].

Bloch però non separa "fine" e "meta", bensì mira fin dall'inizio a coniugarle postulativamente

[44] Specialmente in E. BLOCH, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1968 [*Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'esodo e del regno*, trad. it. di F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 1971] (sigla: AC).

[45] E. BLOCH, *Die Güte der Seele und die Dämonie des Lichts* (1917), in ID., *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1969, p. 223.

attraverso una logica utopica della speranza, un'ontologia escatologica del processo cosmico come processo di ricerca rivolto a risolvere alla "fine", nella "gloria divina della meta", l'enigma dell'inizio, racchiuso nell'"oscuro dell'attimo vissuto", nell'inquietudine dell'"ora" immediata dell'esistere (GU1 386; GU3 285 [264]).

Per Bloch diventa perciò importante, accanto alla radicale accentuazione del contrarsi dell'eterno nell'attimo finale del compimento assoluto, il momento della mediazione storica dell'*eschaton* attraverso il fare, interiore ed esteriore, dell'uomo nel processo del "mondo incompiuto": «Per questo dunque noi portiamo la scintilla della fine lungo il cammino» (GU1 387).

Così, proprio nella sua opera più carica di riferimenti religiosi, Bloch attribuisce il ruolo più attivo nel processo della salvezza all'uomo come "evocatore" e "denominatore" di Dio e come "chiamante" e "ridestante" il Messia[46], il quale, sebbene additato come portatore di "piena illuminazione" (GU2 265), "conoscenza assoluta" (GU2 270), "divinizzante" coesione comunitaria (GU1 331) e "assoluta adeguazione", alla fine viene interpretato come «il volto finalmente disvelato della nostra incessante più prossima profondità», ossia come autentica, compiuta umanità (GU2 239; GU3 247 [226]).

Ma questa profondità deve manifestarsi anche all'esterno, costruendo il regno messianico nel tempo storico e preparando l'irruzione sabbatica del "tempo assoluto" (GU1 332): «come dice il

[46] Si vedano questi tre passi: GU1 230, 381, 445; cfr. GU3 203, 346 [180, 318 s.].

Baalschem, il Messia può venire solo quando tutti gli ospiti si sono seduti a tavola» (GU1 411; GU3 307 [285]).

La necessità di una preparazione pratica del messianico avvicina Bloch al movimento del socialismo rivoluzionario. La soppressione della proprietà privata e l'organizzazione cooperativa della produzione economica, congiunte al superamento delle forze coercitive, dello Stato e della guerra, vengono legittimate come "alleggerimento" dello spirito, liberato così per le sue "cure" più autentiche, certo oltrepassanti la sfera socio-politica (GU1 410 s.; GU3 306 s. [284 s.]). È nella messianica "volontà del regno" che Bloch vede uniti "marxismo e religione" (GU2 364; GU3 346 [318]).

L'orizzonte messianico della storia si articola quindi in due dimensioni distinte, corrispondenti all'antica distinzione talmudica tra "giorni del Messia" (*yamot ha-mashiah*) e "mondo futuro" (*olam ha-ba*). Al regno messianico della tradizione ebraica corrisponde la liberazione rivoluzionaria da tutti gli impacci dell'esteriorità, che Bloch distingue radicalmente dall'*eschaton* assoluto, anche se questo continua a essere ricompreso sotto il concetto del messianico.

Il pensiero della maturità di Bloch è segnato da una volontà di chiarificazione e da uno sforzo di più limpida argomentazione filosofica. In questa direzione vanno le due principali novità che cominciano a introdursi fin dalla seconda metà degli anni Venti: da un lato l'adesione anche teoretica al marxismo, come istanza di concretizzazione della filosofia utopica; dall'altro lo sviluppo di un'ontologia

impostata in base ad un concetto dialettico-dinamico di materia, come fondamento in se stesso ancora infondato ma attivo e pulsante, come campo di forze in tensione e produttivo di sempre nuove forme.

Tali novità comportano che da quel momento in poi Bloch caratterizza il suo pensiero come "materialismo", sia pure in senso peculiare, cioè appunto utopico-escatologico. Per lui, infatti, il materialismo significa, anzitutto, a esplicitazione dell'adesione al marxismo teorico: (1) spiegazione del mondo in base a principi immanenti al mondo stesso; (2) primato del singolare sull'universale; (3) teoria realistico-pratica della conoscenza; (4) concezione economico-dialettica della storia; (5) etica della felicità (in quanto resa possibile per tutti); significa inoltre, ad esplicitazione della dimensione ontologica, (6) una concezione dell'essere come campo di possibilità tendente alla propria attuazione e (7) una visione del mondo come ricerca attiva e sperimentale del proprio senso e quindi (8) la negazione di un senso del mondo e dell'essere già insito nel mondo stesso o posto e garantito da un principio trascendente.

In tale quadro il messianismo assume toni meno enfatici e contorni apparentemente più delimitati, ma in realtà più precisi e definiti, pur se inseriti nella direzione di un'ulteriore, anzi estrema universalizzazione. Ne *Il principio speranza* infatti il messianismo viene messo in luce come "essenza della religione" nel suo senso autentico e "trasgressivo", contrapposto alla sua componente spuria, che è quella del "mito statico, e quindi apologetico" (PH 1404 [1377]). Messianismo significa impulso all'"esodo" da ogni condizione di

asservimento e insieme protendersi verso il “regno” della libertà assoluta. L’utopia del regno messianico viene ora coniugata da Bloch con l’implicazione di un ateismo senza restrizioni e religiosamente fondato, che egli presenta come l’apertura dello “spazio” ontologico necessario al tendersi della speranza (PH 1411 s. [1384 s.]). Il regno messianico diventa qui un “regno di Dio – senza Dio” (PH 1413 [1386]) e viene così a coincidere con il termine intenzionale ultimo della speranza fondata e dell’utopia concreta, ossia dell’oltrepassare mediato che caratterizza il pensare, l’agire e l’esistere dell’uomo: «Il messianico è il rosso mistero di ogni illuminismo che si mantenga rivoluzionario e carico della propria pienezza» (AC 317 [298]).

L’orizzonte di questo trascendere immanente (PH 1522 [1487]) è il convergere dell’*experimentum vitae* con l’*experimentum mundi* (AC 334 [313]), col divenire del mondo stesso verso un essere dotato di senso, in cui l’esistere umano trovi finalmente patria e dimora; anche questa è “un’idea limite messianica” (AC 318 [299]).

Ma questo orizzonte ha anche un’altra implicazione: che ora, più chiaramente che nell’opera giovanile, l’operare e il fare umano rivolto alla meta messianica deve postulare un “venire incontro” oggettivo da parte del nocciolo ancora oscuro della natura e della materia[47], e quindi deve

[47] E. BLOCH, *Tübinger Einleitung in die Philosophie,* Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1970, pp. 318-320; *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1975, pp. 139, 144 s. [*Experimentum Mundi. La domanda centrale, le categorie del portar-fuori, la prassi*, trad. it. di

coinvolgere nella sua speranza un correlato non più solo umano.

L'enfatizzazione dell'escatologia più radicale e del salto assoluto si coniuga però, alla fine, con l'esplicita teorizzazione della necessità, per il grande "rivolgimento", di "condensarsi" nella dimensione del piccolo (AC 206 [198]) e dell'inappariscente (PH 1486 s. [1456 s.]), che è quella più conforme all'"attimo" del nostro esistere concreto. A illustrare questo "ridimensionamento" Bloch evoca un detto "cabbalistico"[48] che presenta il mondo messianico come solo "un poco" diverso dall'attuale:

> Un altro rabbi, un vero cabbalista, disse una volta: per instaurare il regno della pace non si dovrà distruggere tutto ed ecco comincia un intero mondo nuovo; ma si deve solo spostare un poco questa tazza o quell'arbusto o quella pietra e così tutte le cose. Ma poiché questo poco è tanto difficile da fare e la sua misura è tanto difficile da trovare, gli uomini non ci riescono, in ciò che riguarda il mondo, e per questo viene il Messia[49].

G. Cunico, Queriniana, Brescia 1980, pp. 174, 179 s.].

[48] Come si vedrà, questo detto si ritrova citato, in varianti solo lievemente diverse, anche in Benjamin e Adorno, anche se proprio Bloch è stato il primo a citarlo. Ora sappiamo che la fonte comune, e da tutti taciuta, era Gershom Scholem. Si veda la lettera di Scholem a Benjamin del 10-12 luglio 1934, in W. BENJAMIN, G. SCHOLEM, *Briefwechsel 1933-1940*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1980, pp. 154-156 [*Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, trad. it. di A. M. Marietti, Einaudi, Torino 1987, pp. 143-145].

Benjamin: arresto messianico e salvazione del passato

Già negli scritti giovanili di Benjamin, rimasti allora inediti, sul *Trauerspiel*, il dramma moderno non-tragico (in particolare quello barocco tedesco), si coagulano speculazioni filosofiche originali riguardanti anche il tema del messianico. Nel saggio *Trauerspiel e tragedia* (1916)[50], Benjamin distingue il "tempo messianico", in quanto "tempo storico adempiuto", ovvero "divinamente adempiuto", dal "tempo della storia" ordinaria, che è «infinito in ogni direzione e inadempiuto in ogni attimo» (perché è una forma che non può mai essere "adempiuta" da nessun evento empirico), ma anche dal "tempo tragico", che è "tempo individualmente adempiuto" nel destino tragico dell'eroe sul piano drammatico, e dal "tempo del *Trauerspiel*", che è un tempo non adempiuto, ma finito, né individuale, né storicamente universale, né miticamente universale,

---

[49] E. BLOCH, *Spuren*, Paul Cassirer, Berlino 1930, p. 251; terza edizione aumentata, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1969, pp. 201 s. [*Tracce*, trad. it. di L. Boella, Coliseum, Milano 1989, p. 216]. Il passo era già stato annotato da Bloch nel suo diario del 1921; cfr. E. BLOCH, *Tendenz - Latenz - Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1978, p. 15.

[50] W. BENJAMIN, *Trauerspiel und Tragödie,* in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. II, Suhrkamp Francoforte sul Meno 1977 (sigla: B2), pp. 133-137 [trad. it. di A. Marietti Solmi, in W. BENJAMIN, *Opere*, ed. it. a cura di G. Agamben, vol. I, *Metafisica della gioventù. Saggi 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982 (sigla: O1), pp. 168-171].

ma universale nel senso del fantasma allegorico di un altro tempo, di un altro mondo, ossia della ripetizione speculare di un'altra recita. Significativo il fatto che il "tempo messianico" venga presentato come una "idea storica" proveniente da una tradizione religiosa (Bibbia), governata da un orizzonte teologico (un operare di Dio nella storia) e rivolta a un destinatario collettivo, sovraindividuale.

È poi soprattutto a un brevissimo appunto (enigmatico), il *Frammento teologico-politico* del 1920-1921, che Benjamin affida il ruolo di indicare l'oggetto e la direzione della redenzione messianica e il suo rapporto con l'ordine profano delle cose. Egli qui si preoccupa non solo di approfondire la separazione tra il messianico e l'accadere storico, ma anche di precisare la relazione innegabile tra i due "campi di forza", accentuandone però la separazione:

> Solo il Messia stesso porta a compimento [*vollendet*] tutto l'accadere storico, e precisamente nel senso che egli soltanto redime, compie, crea la relazione di esso al messianico. Perciò nulla di storico può voler porsi da se stesso in relazione al messianico. Perciò il regno di Dio non è il *telos* della *dynamis* storica; non può essere posto come meta. Dal punto di vista della storia esso non è la meta ma la fine. Perciò l'ordine del profano non può essere costruito in base all'idea del regno di Dio. [51]

[51] W. BENJAMIN, *Theologisch-politisches Fragment* (titolo postumo), B2 203 s. [trad. it. di G. Agamben, in W. BENJAMIN, *Opere*, vol. II, *Il concetto di storia nel*

Ma è nel saggio del 1921 *Per la critica della violenza*[52], che si affaccia il parallelo tra il giudizio e l'intervento salvifico di Dio nella storia (inseparabile da una "violenza giusta") e l'azione rivoluzionaria come "violenza pura"[53], che mette in chiaro l'orientamento rivoluzionario di Benjamin come fondamentalmente antigiuridico, antistatalistico, antirazionalistico, anarchico e religioso insieme. Secondo Benjamin l'unica violenza legittima non è quella dello stato di diritto, perché il diritto è violenza strumentale, legittimabile in ultima analisi solo in modo "mitico", risalendo alla "violenza del destino"; legittima è solo la "violenza divina", che è insieme immediata e pura, perché coincide con la giustizia di Dio (B2 196-200 [O2 149-153]); l'intervento redentivo di Dio è presentato unicamente nella sua forma distruttiva, culminante nella distruzione dello stato e del diritto. Il pensiero del primo Benjamin mostra così chiaramente una tendenza a un decisionismo politico che lo avvicina, sia pure come estremo opposto (di segno anarchico e distruttivistico) alla "teologia politica" (di segno estremisticamente autoritario) di Carl Schmitt[54].

---

romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922, Einaudi, Torino 1982 (sigla: O2), pp. 171 s.]. Il testo era una reazione critica alla lettura del libro di E. BLOCH, *Geist der Utopie*, cit.

[52] W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, B2 179-203 [trad. it. di R. Solmi, O2 133-156].

[53] Può esserne considerato una preparazione il frammento 76 del 1920, in W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1985 (sigla: B6), pp. 106 s.

Anche in Benjamin si riscontra, verso la metà degli anni Venti, una svolta verso il materialismo, il comunismo e il marxismo. Questo mutamento si viene profilando già dal 1924[55], ma solo dal 1931 si esprime come scelta obbligata nell'impostazione del lavoro critico-letterario e saggistico[56]. L'accostamento al materialismo da parte di Benjamin riveste un carattere sperimentale[57] e temporalmente condizionato dalla situazione storica e sociale. In un primo momento si tratta per lo più soltanto di enunciazioni di intenti riguardanti un'eventuale adesione pratica al movimento

---

[54] C. SCHMITT, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Monaco e Lipsia 1919, 1925[2] [*Romanticismo politico*, trad. it. di C. Galli, Giuffrè, Milano 1981]; ID., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Monaco 1922 [*Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, trad. it. di P. Schiera in ID., *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86].

[55] Si vedano le lettere a Scholem del 7 luglio, del 16 settembre e del 22 dicembre 1924, in W. BENJAMIN, *Briefe*, a cura di G. Scholem e T.W. Adorno, Francoforte sul Meno 1966 (sigla: WBB), pp. 351, 355, 368 [*Lettere 1913-1940*, trad. it. (parz.) di A. Marietti Solmi, Torino 1978, pp. 94, 97 s., 110].

[56] W. BENJAMIN, *Einbahnstrasse*, Rowohlt, Berlino 1928; in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1972, pp. 83-148 [*Strada a senso unico*, trad. it. di B. Cetti Marinoni, in W. BENJAMIN, *Opere*, vol. IV, *Strada a senso unico. Scritti 1926-1927*, Einaudi, Torino 1983, pp. 1-69].

[57] Si veda la lettera a Scholem del 22.12.1924 (WBB 368 [109]).

comunista[58], come cornice esterna del suo lavoro critico-letterario, ma senza nessuna condivisione teorica del materialismo storico, senza nessuna assunzione degli obiettivi comunisti, senza nessuna illusione sulla durata della collaborazione, visti gli orientamenti dogmatici dominanti nel partito e nelle organizzazioni collaterali. Particolarmente significativa è la lettera a Scholem del 29.5.1926: si tratta di passare dalla teoria alla prassi, e per questo di decidersi per la religione o per la politica o per il passaggio dall'una all'altra, secondo le circostanze, seguendo la regola del comportamento "sempre radicale, mai conseguente", che non comporta nessuna adesione ad una concezione materialistica né a obiettivi politici che non possono in nessun caso essere "sensati" (WBB 425 s. [144-146]).

In seguito Benjamin adotta il "modo di vedere" materialistico come "atteggiamento di ricerca" attento ai materiali concreti in cui si cela la verità[59]. In una lettera a Max Rychner del 7.3.1931, egli chiarisce come occorra vedere in lui «non un esponente del materialismo dialettico come dogma, bensì un ricercatore al quale l'*atteggiamento* del materialista sembra, in tutte le cose che ci muovono, scientificamente e umanamente più fecondo di quello idealistico» (WBB 524 [193]).

Uno dei documenti più importanti è la breve sequenza di tesi *Sul concetto di storia* scritte da Benjamin nel 1939/40, e pubblicate solo dopo la sua

[58] Così nella lettera a Scholem del 20-25.5.1925 (WBB 381 s. [118]).
[59] Così nella lettera a Scholem del 6.5.1934 (WBB 604 s. [248 s.]).

morte nel 1942[60]. Il testo rievoca più volte il tema messianico in relazione ai problemi della storia e della rivoluzione e delinea un concetto del "tempo messianico" (tesi XVIII, A) che non è omogeneo e vuoto, ma un futuro in cui «ogni secondo è la piccola porta attraverso la quale può entrare il Messia» (tesi B).

Nelle tesi Benjamin impiega il concetto del tempo messianico proprio per dare il massimo rilievo all'aspetto di discontinuità legato al momento della salvazione o redenzione. I testi presentano e discutono il problema del tempo storico muovendosi alternativamente o contemporaneamente in tre dimensioni fondamentali: quella storiografica del materialismo storico, quella politica della lotta di classe rivoluzionaria e quella teologica della redenzione messianica. La dimensione teologica è introdotta "allegoricamente" come guida segreta delle altre due dimensioni fin dalla prima tesi. Il motivo è preciso: il compito dello storico come quello del movimento rivoluzionario è, analogamente al compito del Messia, quello di salvare il passato (determinati momenti del passato correlati al presente, e attraverso questi tutto l'accadere temporale). La redenzione messianica è così il filo conduttore per la giusta concezione del lavoro

[60] W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. I, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1974 (sigla: B1), pp. 691-704 [*Sul concetto di storia*, trad. it. a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997 (sigla: CS), pp. 20-57]. Per semplificare i riferimenti, nel seguito citerò le tesi solo col numero romano o la lettera che le contrassegnano; citerò i frammenti preparatori (B1 1229-1252 [CS 71-103]) solo con il numero di archivio.

storico e della prassi rivoluzionaria. E questo proprio in forza della discontinuità che essa deve portare con sé.

Tale discontinuità del tempo della redenzione messianica è presentata soprattutto (e programmaticamente) come “arresto [*Stillegung*] messianico dell’accadere” (tesi XVII), ossia da un lato come “scardinamento” [*Aufsprengung*] del corso storico (tesi XIV-XVI; ms. 473), che storicisticamente viene inteso come «procedere in un tempo omogeneo e vuoto» (tesi XIII), ma che effettivamente è il *continuum* dell’oppressione (tesi XVI; ms. 481) e della catastrofe[61]; dall’altro come “*limes* del progresso” (ms. 490; fr. N 11a,3), ovvero come “interruzione” [*Unterbrechung*] di quel progresso storico (ms. 1098v = tesi XVIIa) che coincide a sua volta con la catastrofe (tesi IX; ms. 481). Il Messia dunque interverrà a «troncare [*abbrechen*] la storia» (ms. 477, cfr. 480) per «strappare all’ultimo momento l’umanità alla catastrofe che la minaccia»[62], così come deve fare l’azione

---

[61] W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk,* in ID, *Gesammelte Schriften*, vol. V, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1982 [*Parigi, capitale del XIX secolo. I “passages” di Parigi*, trad. it. di R. Solmi e altri, in ID., *Opere*, vol. 11, Einaudi, Torino 1986], N 9a,1. Tutti i testi citati da questa opera incompiuta (per lo più consultabili in traduzione anche in CS 105-137) saranno indicati semplicemente con la rispettiva sigla, risalente a Benjamin stesso.

[62] Così dice Benjamin di Blanqui ovvero della classe rivoluzionaria: J 61a,3; W. BENJAMIN, *Zentralpark* (1939), B1 655-690 [trad. it. parz. in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Torino 1962 (sigla: AN), pp. 127-139], B1 687 [AN 137].

rivoluzionaria che è a sua volta l'orizzonte attualizzante della comprensione storica.

Benjamin sottolinea esplicitamente in questa "rottura" messianica il suo risvolto violento, "distruttivo"[63], in quanto «il Messia viene non solo come il redentore, ma anche come colui che sconfigge l'Anticristo» (tesi VI), e cioè per «far piazza pulita dell'ingiustizia esistente»[64]; di qui egli inferisce la necessità della violenza distruttiva non solo nel lavoro storico (come premessa per la costruzione, fr. N 7,6), ma anche nella lotta rivoluzionaria, che deve basarsi sull' "odio di classe"[65].

Tuttavia questo aspetto della discontinuità messianica non è l'unico. Il suo carattere di "arresto" e di "interruzione" non è solo la precondizione per il compito messianico di chiudere una buona volta "l'inconcluso" (cioè il progresso catastrofico della sofferenza e dell'oppressione), ma anche per quello di riaprire ciò che apparentemente è "concluso" (cioè il cattivo passato di sofferenza e di oppressione).

Nel saggio pubblicato nel 1937 sulla «Zeitschrift für Sozialforschung», *Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico*[66], Benjamin aveva scritto che per il

---

[63] Così direttamente in ms. 1098v = tesi XVIIa; ms. 488. Sul corrispondente momento critico-distruttivo della storiografia: ms. 473, 480; fr. N 10a,1-2.

[64] Anche qui detto di Blanqui ovvero della classe rivoluzionaria: fr. J 61a,3; B1 687 [AN 137].

[65] Tesi XII; cfr: ms. 449: "Forza dell'odio in Marx. Voglia di lotta della classe operaia. Intrecciare la distruzione rivoluzionaria con l'idea della redenzione".

[66] W. BENJAMIN, *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker,* B2 477 in W. BENJAMIN, *L'opera d'arte*

materialismo storico «l'opera del passato non è conclusa». In una lettera, datata 16.3.1937, Max Horkheimer aveva obiettato:

> L'affermazione dell'inconclusività è idealistica, se in essa non è assunta la conclusività. L'ingiustizia del passato è avvenuta e conclusa. Gli uccisi sono realmente uccisi. Alla fin fine la Sua asserzione è teologica. Se si prende del tutto sul serio l'inconclusività, allora si deve credere al giudizio finale. Per poter far questo, tuttavia, il mio pensiero è troppo inquinato di materialismo[67].

Nel *Passagen-Werk* Benjamin trascrive il passo di Horkheimer e commenta:

> Il correttivo di questi ragionamenti sta nella considerazione che la storia non è solo una scienza, ma anche, e non meno, una forma di memoria [*Eingedenken*]. Ciò che la scienza ha 'constatato', la rammemorazione può modificarlo. La memoria può fare dell'inconcluso (la felicità) un concluso e del concluso (la sofferenza) un inconcluso. Questa è teologia; ma nella memoria noi facciamo un'esperienza che ci vieta di comprendere la storia in linea di principio ateologicamente,

---

nell'epoca della sua riproducibilità tecnica, trad. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1966, p. 91 (cfr. CS 272).

[67] B2 1332 s. [CS 261]. M. HORKHEIMER, *Briefwechsel 1937-1940*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 16, Fischer, Francoforte sul Meno 1995, p. 83.

> per quanto poco ci sia lecito tentare di scriverla in concetti immediatamente teologici (fr. N 8,1; cfr. ms. 472).

L'atto della redenzione per Benjamin richiede l'attivazione della memoria, ma questa attivazione sarebbe impossibile senza la situazione attuale che richiede a sua volta la redenzione. Nel "tempo-ora" dell'avvento del Messia, memoria e redenzione si compiono simultaneamente, anzi in buona parte, come si vedrà subito, coincidono.

Benjamin insiste soprattutto sul fatto che la redenzione stessa è rivolta primariamente al passato, già anche come semplice ricordo delle sofferenze e delle oppressioni, come "memoria delle sconfitte" (ms. 446), "memoria dei senza nome" (ms. 447). Nella tesi III la redenzione viene indicata come "citazione all'ordine del giorno" di ogni attimo del passato nel "giudizio finale".

L'immagine del "giudizio finale" (ms. 483) evoca a sua volta un "rendere giustizia" che sembra risolversi nell'esercizio di una elementare giustizia "vendicativa", come suggerisce il richiamo al "diritto statuario" dello stato di guerra (ms. 483) e come traspare dai passi in cui si parla della funzione di "vendicatrice" della classe operaia nei confronti delle generazioni passate di uomini battuti e asserviti (tesi XII; ms. 466r, 486).

Si potrebbe addirittura vedere in questa vendetta il nocciolo del concetto di redenzione in Benjamin, se non fosse che nell'abbozzo (ms. 466r) e in altri brani egli affianca alla funzione vendicatrice una funzione redentrice (ms. 486), ossia un compito analogo al compito di "salvazione" esercitato dallo

storico nei confronti del passato[68]. In altri passi Benjamin indica che, attraverso la "corrispondenza" tra presente e passato che viene a compiersi nell'"attimo della riconoscibilità", prodotto dell'opera del Messia non è solo il "giudizio finale", ma anche il "mondo messianico" che è "il mondo dell'attualità onnilaterale e integrale" (ms. 441, 470, 490), in cui acquista finalmente realtà la "storia universale" come "storia della salvezza"[69]. Il mondo messianico è il mondo della "umanità redenta" (tesi III; ms. 1099), quella che vive "l'esistenza storica autentica" (ms. 445), ossia quella compenetrazione di "tutto il passato nel presente" che è "l'apocatastasi storica" (fr. N 1a,3).

Non si tratta allora proprio del fatto che il Messia deve venire a compiere quello che l'angelo della storia vorrebbe fare ma non può: «destare i morti e ricomporre l'infranto» (tesi IX), ovvero «sanare le ferite e risuscitare i morti»?[70]. Non sembra qui la redenzione messianica promettere una liberazione e un adempimento di presente e passato insieme, attraverso quell'irruzione dell'eterno nel tempo che è il "tempo-ora" sia come "immane abbreviazione"

---

[68] Ms. 442, 448, 473, 485; fr. N 9,3; N 9,4; N 9,7; N 9a,3; N 11,4; cfr. tesi II. G. Bonola (CS 209) sostiene (in base a ms. 442) che il concetto di salvazione indica un "trovar scampo sul piano storico-concreto" e quindi è nettamente distinto da quello (esplicitamente teologico-messianico) di redenzione. Questo è innegabile, ma resta da vedere se non vi siano strette analogie e connessioni.

[69] Ms. 484; ms. 1819 (B1 1175 [CS 291]); fr. N 18,3.

[70] Così suona il passo nella versione francese della tesi IX approntata da Benjamin stesso; cfr. ms. 460, B1 1263 [CS 67].

della storia intera (tesi XVIII), sia come "costellazione" istantanea (tesi A)?

Solo fuori dal contesto delle *Tesi*, però, si trovano accenni meno reticenti al cambiamento (quasi inappariscente, ma decisivo) portato nel mondo dalla redenzione messianica:

> Tra i chassidim vi è una sentenza sul mondo venturo, che dice: là tutto sarà ordinato come qui. Come è ora la nostra stanza, così sarà anche nel mondo venturo; se ora il nostro bambino dorme, dormirà anche nel mondo futuro. Quel che portiamo addosso in questo mondo, lo indosseremo anche nel mondo venturo. Tutto sarà come qui – solo un pochino diverso[71].

L'atteggiamento di Benjamin nelle tesi *Sul concetto di storia* è ben descritto invece da un'immagine formulata probabilmente nel 1937:

> Il mio pensiero si rapporta alla teologia come la carta assorbente all'inchiostro. Ne è del tutto imbevuto. Se andasse, però, come vuole la carta assorbente, di ciò che vien scritto non rimarrebbe nulla (ms. 472).

Anche questa immagine è tutt'altro che univoca: se il pensiero tende a cancellare il contenuto teologico, tuttavia può riuscirvi tanto poco quanto la carta assorbente può eliminare l'inchiostro dal foglio scritto; può tutt'al più asciugare il sovrappiù di quel

[71] W. BENJAMIN, *Denkbilder* (1932), B1 419: "In der Sonne".

contenuto, ma solo a condizione di assorbirlo, a caratteri "rovesciati", dentro di sé.

Horkheimer: nichilismo, teoria critica, anelito messianico

Anche per Horkheimer la metà degli anni Venti è stata l'epoca di una svolta decisiva verso il marxismo e il materialismo, dopo anni di ribellione personale contro gli schemi della vita, della professione e della cultura borghese, segnata soprattutto dall'influenza della metafisica pessimistica di Schopenhauer e dalla forte attrazione per il pensiero e il movimento anarchico.

Negli scritti teorici degli anni Trenta, pubblicati su quella «Zeitschrift für Sozialforschung» che egli stesso aveva fondato nel 1932 come organo dell'Institut für Sozialforschung di cui era divenuto direttore nel 1931, Horkheimer non solo delinea e avvia il programma di quella ricerca sociale interdisciplinare che chiama "teoria critica"[72], ma chiarisce anche le ragioni della scelta della impostazione "materialistica" dell'analisi sociologica e della "critica dell'ideologia", confrontandosi anche con i temi della metafisica, della religione e della morale.

Il materialismo di Horkheimer, infatti, come si vede nel suo saggio *Materialismo e metafisica* del 1933[73], condivide con Bloch i motivi elencati sopra (da 1 a 5), limitatamente a quelli legati all'adesione

[72] Per un'esposizione, sia pure succinta, di questo programma, mi limito qui a rinviare al mio *Critica e ragione utopica*, Marietti, Genova 1988, pp. 46-49.

al marxismo, ma da un lato restringe il suo contenuto attuale alla "teoria della società" e alla interpretazione economico-sociale della storia, rifiutando ogni estensione a una concezione globale dell'essere e del mondo, e dall'altro intende questo rifiuto come affermazione nichilistica dell'impossibilità che il mondo o l'essere abbia o acquisti un senso. Dal saggio *Materialismo e morale*[74] emerge inoltre un altro risvolto nichilistico, ossia la convinzione dell'impossibilità di principi o imperativi etici fondabili razionalmente; la stessa felicità, assunta come criterio valutativo, è solo un'aspirazione naturale, un dato di fatto, non un "valore". È in questa luce che si sviluppano anche le considerazioni sulla redenzione religiosa.

Nella *Riflessione sulla religione* del 1935[75] Horkheimer riconduce la genesi della religione all'insoddisfazione umana per il destino terreno e per la giustizia terrena, che fa sorgere l'idea di Dio come istanza e criterio di giustizia superiore al mondo. Da ciò discende una implicita definizione della religione, nel suo senso originario, da un lato come "critica dell'esistente", dall'altro come "anelito"[76] ad una giustizia superiore e definitiva.

---

[73] M. HORKHEIMER, *Materialismus und Metaphysik*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Fischer, Francoforte sul Meno 1988 (sigla: MH3), pp. 70-105 [*Teoria critica. Scritti 1932-1941*, trad. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1974, vol. I (sigla: TC1), pp. 31-66].

[74] M. HORKHEIMER, *Materialismus und Moral* (1933), MH3 111-149 [TC1 71-109].

[75] M. HORKHEIMER, *Gedanke zur Religion,* MH3 326-328 [TC1 365-367].

[76] Il termine era stato usato in senso forte già nel saggio su Bergson del 1934 (MH3 247 s. [TC1 195]), ma è

Horkheimer peraltro, se rimarca l'inattuabilità della giustizia perfetta sulla terra (e quindi smitizza la stessa portata di una liberazione sociale), al contempo la nega pure in un ordine trascendente.

Nella recensione del 1936[77] del libro di Theodor Haecker, *Il cristiano e la storia*[78], Horkheimer precisa la sua posizione nei confronti del cristianesimo, sottolineando il lucido rifiuto di accettare, come argomento a favore della fede in Dio e nell'aldilà, il sentimento di sgomento e repulsione di fronte alla prospettiva di un trionfo finale irrimediabile del nulla, e quindi dell'ingiustizia assoluta:

> L'idea che le preghiere dei perseguitati [...], che le preghiere degli innocenti destinati a morire [...], che le ultime speranze in un'istanza sovrumana non raggiungano nessuna meta, e che la notte non rischiarata da nessuna luce umana manchi anche di una luce divina, è mostruosa. Senza Dio la verità

applicato esplicitamente alla religione per la prima volta in questo passo. Probabilmente Horkheimer era influenzato dall'accentuazione che trovava in T.W. ADORNO, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Mohr, Tubinga 1933; in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1979, p. 199 [*Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, trad. it. di A. Burger Cori, Sugar, Milano 1962, p. 344].

[77] M. HORKHEIMER, *Zu Theodor Haeckers "Der Christ und die Geschichte"*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Fischer, Francoforte sul Meno 1988 (sigla MH4), pp. 89-101 [TC1 352-364].

[78] T. HAECKER, *Der Christ und die Geschichte*, Hegner, Lipsia 1935.

> eterna ha altrettanto poco fondamento e consistenza quanto l'amore infinito, anzi diventa un concetto impensabile. Ma la mostruosità è mai stata un argomento stringente contro l'affermazione o la negazione di uno stato di cose? Forse che la logica contiene una legge secondo cui un giudizio è falso se la sua conseguenza è la disperazione? (MH4 99 s. [TC1 362]).

Nel celebre libro *Dialektik der Aufklärung*[79], composto in strettissima collaborazione con Adorno tra il 1941 e il 1944 e apparso in prima edizione nel 1947, viene esposto in forma dichiaratamente frammentaria l'intrico di mito e illuminismo. Tuttavia la ragione illuministica non vi appare soltanto come un concetto negativo, pensiero calcolante intrecciato col dominio, con la violenza e la repressione, razionalità strumentale e soggettiva,

---

[79] M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947; Fischer, Francoforte sul Meno 1971 (sigla: DA); in M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Fischer, Francoforte sul Meno 1987 (sigla: MH5), pp. 11-290 [*Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di L. Vinci [pseud. di R. Solmi], Einaudi, Torino 1966]. Inserisco la trattazione di questo libro, scritto a quattro mani, nel paragrafo dedicato a Horkheimer, perché i testi su cui baso l'esposizione sono tratti quasi tutti dalle parti dell'opera la cui prima stesura (e anche la principale responsabilità) risale certamente a Horkheimer. Sul problema dell'attribuzione delle singole parti ai due autori si veda il *Nachwort* di G. Schmid Noerr, in MH5 425-430. Il libro sarà citato sia secondo l'edizione MH5, sia secondo l'edizione DA.

distruttiva e autodistruttiva, ma anche come dissoluzione antiautoritaria di ogni pensiero legittimatorio, emancipazione da tutela, superstizione e mitologia, utopia di vera universalità come “associazione di uomini liberi”[80].

Fondamento normativo della teoria critica è appunto “l’utopia contenuta nel concetto di ragione”, ossia «l’utopia di un’umanità che [...] non ha più bisogno di deformazioni»[81]. Questa idea assume tratti concreti proprio in quell’immagine storicamente custodita e incarnata dagli ebrei che scatena la reazione paranoica violenta del “dominio divenuto totalitario”: l’immagine «della felicità senza potere, del compenso senza lavoro, della patria senza pietre di confine, della religione senza mito»[82]. L’idea della “conciliazione” (di natura e riflessione cosciente della natura), che è non solo il “concetto supremo dell’ebraismo”, ma anche l’immagine stessa della “umanità” pervenuta a se stessa, potrebbe attuarsi solo attraverso il movimento negativo sia della “liberazione del pensiero dal dominio”, sia della “soppressione della violenza” in generale, della “emancipazione individuale e sociale dal dominio” (MH5 229 s.; DA 178 s. [213]).

Come mostra il riferimento ripetuto all’ebraismo e alla decisività della “attesa” come atteggiamento che lo caratterizza (MH5 229; DA 178 [213]), si nota qui una riabilitazione della religione che consiste prevalentemente in una ripresa (non priva di oscillazioni e riserve) dell’idea messianica.

---

[80] MH5 106, 116, 114; DA 76, 84, 82 [92 s., 102, 100].

[81] MH5 116, 142; DA 84, 107 [102, 129].

[82] MH5 229; DA 178 [212]; cfr. MH5 201 s.; DA 154 s. [185].

Horkheimer e Adorno accentuano soprattutto lo scarto di radicale differenza, di irrappresentabile "alterità", della redenzione (che è l'oggetto dell'attesa messianica). Quindi devono, da un lato, svalutare o almeno ridimensionare l'aspetto "pratico" della redenzione, e con ciò anche il ruolo attivo e la figura "umana" del Messia. Dall'altro lato riscoprono o reintroducono (sia pure "negativisticamente", nella dimensione dello "sperare contro ragione", o dell'"anelito") l'aspetto "trascendente" e l'iniziativa "divina" della redenzione.

> La religione ebraica non ammette parola che possa dare conforto alla disperazione di tutto ciò che è mortale. Essa annette una speranza solo al divieto di invocare come Dio il falso, come l'infinito il finito, come verità la menzogna. Pegno di salvezza [*Rettung*] è l'astenersi da ogni fede che si sottenda ad essa; conoscenza è la denuncia dell'illusione [*Wahn*]. [...] Il diritto dell'immagine è salvato nella ferma esecuzione del suo divieto (MH5 46; DA 24 s. [32]).

Prevale così la presentazione della teoria critica come "pensiero negativo", come denuncia puntuale e disincantata e irremovibile del "negativo" dell'assetto esistente della società e del mondo:

> Non il buono, ma il cattivo è l'oggetto della teoria. [...] Il suo elemento è la libertà, il suo tema l'oppressione. [...] C'è solo

> un’espressione per la verità: il pensiero che nega l’ingiustizia (MH5 249; DA 195 s. [234]).

L’esigenza di muovere dall’esperienza determinata del negativo in cui solo indirettamente si esprime la speranza e l’anticipazione del positivo trova formulazione pregnante in un’immagine che sfida paradossalmente il divieto antiiconico:

> L’invocazione del sole è idolatria. Solo nello sguardo sull’albero disseccato dal suo ardore vive il presentimento [*Ahnung*] della maestà del giorno che non dovrà più bruciare il mondo che illumina (MH5 250; DA 196 [234]).

Nella *Dialettica dell’illuminismo* è soprattutto all’ebraismo che viene riconosciuto il merito di un superamento del mito più radicale e coerente rispetto a quello compiuto dalla razionalizzazione illuministica. Nell’ebraismo emergono due punti di resistenza: da un lato la condizione della “differenza” rispetto al *cliché* dominante, che scatena la reazione furiosa del razzismo così come della mentalità conformistica, ma che ricorda anche la centralità dell’individuo come soggetto autonomo[83]; dall’altro il tramandare il “ricordo dei morti”, che sfugge alle opposte patologie dell’oblio o dell’ordinato distacco da un lato e dell’imbalsamazione o dello spiritismo dall’altro e risponde nell’unico modo giusto all’“orrore dell’annientamento”[84].

---

[83] MH5 233-238; DA 181-186 [216-221].
[84] MH5 245-247; DA 192 s. [231-233]).

Dopo la seconda guerra mondiale il pensiero di Horkheimer si orienta verso un pessimismo e uno scetticismo teoretico-pratico ancora più radicale, benché si presenti unito ad un ottimismo pratico[85]. La riflessione di Horkheimer sulla religione rientra qui nell'ambito della prospettiva di una "resistenza" teorica e pratica. Ma è soprattutto in alcune riflessioni degli anni 1961-1962, sulla creazione dello stato di Israele come ritorno degli ebrei in Palestina "senza Messia", che Horkheimer svela implicitamente la propria adesione alla tradizione del messianismo e alla concezione del tempo messianico come instaurazione della giustizia piena e definitiva:

> Gli ebrei nella diaspora avevano professato la loro fede nella giustizia, nel Dio giusto come realtà suprema, ed avevano conosciuto la persecuzione. Ma ora l'ingiustizia li ha costretti a fuggire in Israele, dove hanno fondato uno stato. [...] Ora appunto la patria israeliana prende il posto della giustizia [...]. Un cittadino di Israele mi potrebbe insegnare [...] che i nostri valorosi soldati [...] rappresentano la negazione determinata del ghetto, senza la quale quella speranza rimane una chiacchiera astratta, e l'attesa del Messia

[85] M. HORKHEIMER, *Pessimismus heute* (1969), in "Schopenhauer-Jahrbuch", 52, 1971, p. 7; in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Fischer, Francoforte sul Meno 1985 (sigla: MH7), p. 232: «Al pessimismo teoretico potrebbe collegarsi una prassi non priva di ottimismo, che, memore del male universale, cerchi malgrado tutto di migliorare quanto è possibile».

> una cattiva infinità. Non posso confutare questo argomento, ma neppure evitare di rattristarmi al pensiero che sia stata necessaria la ripetizione dell'ingresso nella Terra Santa senza l'irruzione del tempo della giustizia, né superare la paura che riemerga la seduzione della contraddizione come nel modello prussiano con cui Hegel l'aveva esibita[86].

In un aforisma parallelo egli non manca di indicare il collegamento tra l'attesa messianica e la teoria critica:

> Il sogno del Messia, dell'irrompere della giustizia sulla terra, sogno che ha tenuto uniti gli ebrei nella diaspora, è oggi finito. Ha avuto innumerevoli martiri, ha causato infinite sofferenze e ha dato speranza. Oggi i perseguitati sono tornati a Sion senza il Messia, hanno consolidato come altri popoli la loro nazione e il loro nazionalismo, e l'ebraismo è diventato una mera religione. [...] Il regno della libertà è un retromondo [*Hinterwelt*]. Coloro che si attengono alla teoria «critica» sono dei residui, proprio come i seguaci del Talmud e della fiducia messianica.[87]

---

[86] M. HORKHEIMER, *Über Erziehung* [*Sull'educazione*] (1961-1962), in ID., *Notizen 1950 bis 1969*, Fischer, Francoforte sul Meno 1974, pp. 179 s. [*Taccuini 1950-1969*, trad. it. di L. Ceppa, Marietti, Genova 1988, p. 157].

[87] M. HORKHEIMER, *Ausgeträumt* [*Il sogno è finito*] (1961-1962), *ivi*, p. 190 [166].

Il documento più esplicito e diretto di questa riabilitazione del messianismo è il testo di una conferenza del 1967[88], in cui Horkheimer commenta con toni per lui insolitamente personali il salmo 91:

> Dopo quello che è accaduto nel nostro tempo, dire le parole 'Io lo libero' non implica una cattiva contraddizione solo se, come gli ebrei credono, alla fine sorgerà il Messia che condurrà a Sion i giusti di tutti i popoli, se l'individuo si sente tutt'uno con questa promessa profetica, se cerca di porsi al suo servizio e se confida in essa (MH7 212).

Qui Horkheimer giunge addirittura a presentare come compito attuale e centrale della cultura quello di compiere una sintesi tra il messianismo ebraico (come attesa della giustizia sulla terra) e l'escatologia cristiana (come attesa di una giustizia ultraterrena):

> In modo non dissimile dalla figura di Gesù nel cristianesimo, l'ebraismo rispondeva in solido per la redenzione. Conciliare la sua dottrina del regno messianico con la dottrina

[88] M. HORKHEIMER, *Psalm 91*, in K.H. Schröter (cur.), *Mein Psalm*, Lettner, Berlino 1968, pp. 86-94; in M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Fischer, Francoforte sul Meno 1985 (sigla: MH7), pp. 207-212. Il riferimento nel passo citato è ai vv. 14-15 del salmo 91: «Io lo libererò, perché a me si è affidato; lo esalterò, perché ha conosciuto il mio nome. Mi invocherà e gli darò risposta; presso di lui sarò nella sventura, lo salverò e lo renderò glorioso».

> evangelica dell'anima individuale autonoma rispetto alla società, in modo che la destinazione del soggetto indichi contemporaneamente la realizzazione della giustizia sulla terra, questo mi sembra il compito assegnato oggi alla teologia, anzi alla cultura occidentale[89].

Dopo questo momento culminante, le enunciazioni di Horkheimer sul messianismo prendono una piega inaspettatamente negativa, sebbene non priva di ambiguità.

Le interviste degli anni 1969-1971, che fondamentalmente ripropongono il tema di una conservazione della tradizione religiosa in forma rinnovata (e non solo in questo presentano un aggiornamento della "teoria critica" in versione "conservativa"), manifestano una decisa perplessità nei confronti del messianismo inteso come aspettativa utopica o religiosa troppo affermativa o fiduciosa, a cui Horkheimer contrappone, dicendo di farlo suo, il *Namensverbot* e il *Bilderverbot* della Bibbia. Tale problematicità si connette ora a una rinnovata riflessione sulla creazione dello stato di Israele nel dopoguerra, questa volta vista come affrettata identificazione con il compito messianico[90].

---

[89] MH7 210. Da questo passo si vede come Horkheimer, nella sua riabilitazione della religione e della teologia, non pensi affatto soltanto all'ebraismo, ma anche al cristianesimo.

[90] MH7 353; cfr. M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior*, Furche, Hamburg 1970, pp. 54-89; MH7 385-404, qui 398 [trad. it. di R. Gibellini, Queriniana, Brescia 1972 (sigla: NTA), p. 91].

La riserva nei confronti del messianismo va dunque relativizzata e riferita piuttosto alle aspettative (illusorie) e ai tentativi (in qualche caso giustificabili, in altri semmai irresponsabili) di realizzare anticipatamente (ossia prematuramente) la giustizia messianica sulla terra e nella storia.

Horkheimer infatti ribadisce più volte che il nocciolo positivo della religione e della teologia consiste nella «speranza che l'ingiustizia [...] non permanga per sempre, [...] non sia l'ultima parola [...], che l'assassino non trionfi sulla vittima innocente»[91], ossia nell'«anelito alla giustizia completa e perfetta»[92]. Questa speranza religiosa di giustizia non è che una variante dell'attesa messianica, ribadita in senso più accentuatamente escatologico e sottoposta all'ascetica rinuncia non solo ad ogni rappresentazione, ma anche ad ogni denominazione sia dell'istanza divina o comunque assoluta che dovrebbe esaudirla, sia del suo mediatore "messianico".

Adorno: materialismo messianico e dialettica negativa

Fin dai suoi primi scritti teorici degli anni Trenta Theodor Wiesengrund Adorno si mostra impegnato nella ricerca di una formula che permetta di concretizzare la svolta, anche da lui condivisa, verso un pensiero materialistico in cui possano essere contenuti ed espressi in modo nuovo,

[91] MH7 389 [NTA 74 s.]; cfr. MH7 349.

[92] MH7 393 [NTA 82]: "*Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit*".

“negativisticamente”, motivi e impulsi provenienti dalla tradizione teologica, soprattutto ebraica, che non sono più ritenuti passibili di assunzione positiva diretta, né mediante una professione di fede, né mediante una traduzione in una dottrina o interpretazione filosofica come affermazione e conferimento di senso.

Ma è soprattutto nell’ultimo aforisma di *Minima Moralia*[93]*,* che Adorno, svelando il motivo ispiratore di tutto il libro, ha espresso la sua personale concezione (utopico-negativa) della connessione della filosofia con l’orizzonte messianico:

> La filosofia [...] è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che sul mondo emana dalla redenzione [...]. Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica (MM af. 153).

La luce messianica che guida la filosofia come la teoria critica della società è dunque, come in Benjamin, il chiarore fulminante del “giudizio finale” che colpisce l’orrore con una sentenza immediata di

---

[93] T. W. ADORNO*, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1951; ora in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1980 [*Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1979] (sigla: MM).

condanna. Tuttavia il triplice accenno dell'aforisma 153 alla redenzione sembra indicare qualcosa di più positivo, un termine di speranza. Effettivamente, in un aforisma precedente Adorno aveva stabilito un nesso essenziale tra speranza e verità:

> Nietzsche ha formulato, nell'*Anticristo*, il più forte argomento non solo contro la teologia, ma anche contro la metafisica: che la speranza viene confusa con la verità; e che l'impossibilità di pensare, di vivere felici, o anche solo di vivere, senza un assoluto, non testimonia a favore della legittimità di quell'idea. [...] Ma Nietzsche stesso ha insegnato l'*amor fati* [...]. E si potrebbe porre la questione se ci sia più motivo di amare quel che ci capita, di dire sì all'esistente solo perché esiste, che non di ritener vero quel che si spera. [...] Alla fine la speranza, che si sottrae alla realtà negandola, è la sola figura in cui appare la verità. Senza la speranza l'idea della verità sarebbe difficilmente concepibile (MM af. 61).

La conclusione paradossale di *Minima Moralia* richiama alla necessità di esplicitare e di approfondire ulteriormente i presupposti logico-dialettici della teoria critica e del suo peculiare materialismo messianico o messianismo materialistico. L'intrecciarsi dei due motivi in un nodo decisivo, che lega insieme il primato del singolare irriducibile a ogni identità e quello del corpo vivente che nella continua esperienza di dolore e di morte denuncia un bisogno inappagato di

felicità e giustizia[94], emerge in primo piano nell'opera filosofica principale, *Negative Dialektik*[95], in cui Adorno si impegna in un virtuosistico lavoro di chiarificazione concettuale.

La dialettica significa per Adorno «pensare in contraddizioni in forza della contraddizione esperita nella cosa e contro di essa»; per questo la dialettica è essenzialmente negativa, è una "logica della disgregazione" [*Zerfall*] di ogni figura concettuale positiva (ND 148 [129 s.]); essa non tende alla deduzione sistematica di ogni cosa, all'identità del particolare con l'universale ma a cogliere l'impossibile: l'autonomia del non-identico (del singolo esistente eterogeneo) conciliata col tutto: «Conciliazione sarebbe la memoria [*Eingedenken*] del molteplice non più ostile, che è anatema per la ragione soggettiva. È alla conciliazione che serve la dialettica» (ND 18 [6]).

Ma si tratta di una conciliazione che proprio per questo suo carattere non può essere oggetto di determinazione di pensiero in senso affermativo: «L'idea della conciliazione vieta la sua posizione positiva nel concetto» (ND 148 s., 163 [130, 143]). Anche in questo senso la dialettica deve rimanere negativa. Perciò essa, anche per esprimere il proprio significato e il proprio orizzonte positivo, registra e

---

[94] Cfr. T.W. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, vol. 1, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1973, pp. 177-182 [*Terminologia filosofica*, trad. it. di A. Solmi, Einaudi, Torino 1975, pp. 374-378].

[95] T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1966; ora in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1973 [*Dialettica negativa*, trad. it. di C.A. Donolo, Einaudi, Torino 1970] (sigla: ND).

critica le esperienze di negatività, e in particolare le più lancinanti e le più inconciliabili. Essa rimane fedele a quel “bisogno di rendere eloquente la sofferenza” che è “condizione di ogni verità” (ND 29 [17]).

Tale imperativo si storicizza e si concretizza ulteriormente di fronte all’esperienza di Auschwitz, dello sterminio freddamente pianificato di milioni di individui improvvisamente catalogati come estranei indesiderati, esperienza che al contempo a sua volta rende improponibile ogni costruzione del mondo o della storia come un tutto sensato, garantito da un creatore onnipotente e sommamente buono:

> Hitler ha imposto un nuovo imperativo categorico agli uomini nello stadio della loro illibertà: quello di organizzare il loro pensare e agire in modo tale che Auschwitz non si ripeta, che non accada più nulla di simile (ND 358 [330]).
>
> Il sentimento che, dopo Auschwitz, si ribella contro qualunque affermazione di positività dell’esistenza come [...] ingiustizia nei confronti delle vittime, ha un suo momento oggettivo dopo eventi che condannano allo scherno la costruzione di un senso dell’immanenza, irradiato da una trascendenza posta affermativamente (ND 354 [326]).

È dunque solo nella denuncia ferma e irremissibile del negativo che Adorno vede conservata la possibilità della speranza, di una speranza che nasce dalla disperazione e si nutre di essa, ossia dall’impossibilità di assolutizzarla (ND

395 s. [365]), soprattutto di fronte alla muta richiesta dei morti senza giustizia e senza speranza: «Solo per chi non ha speranza ci è data la speranza»[96].

Ma in Adorno il motivo messianico, pur formando l'orizzonte e il presupposto ideale della conoscenza critica, si è ritirato tra i motivi teologici sottoposti al "divieto delle immagini". Nella *Dialettica negativa* Adorno vede proprio in questo divieto un'ulteriore convergenza tra materialismo e teologia (ND 207 [185]). Il risvolto paradossale di questa convergenza è che, nella situazione attuale dell'umanità ("dopo Auschwitz", ND 354 [327]), questo divieto si è radicalizzato, estendendosi non solo al nome di Dio, ma anche alla stessa fede nell'assoluto e alla speranza nella conciliazione:

> Chi crede in Dio, proprio perciò non può credere in lui. La possibilità rappresentata dal nome di Dio viene tenuta ferma da colui che non crede. Se un tempo il divieto delle immagini si estendeva fino al divieto di nominare il nome di Dio, esso è diventato in questa forma a sua volta sospetto di superstizione. Il divieto si è inasprito: già il solo fatto di pensare alla speranza è un'empietà e un attacco contro di essa (ND 394 [363]).

L'idea messianica della "conciliazione" non può essere affermata positivamente nel concetto: Adorno

[96] ND 370 s. [341]. Cfr. W. BENJAMIN, *Goethes Wahlverwandtschaften*, B1 201 [*Le "Affinità elettive" di Goethe*, trad. it. di R. Solmi, O2 254].

contrappone instancabilmente al suo pervertimento idealistico (nel concetto dell'identità) il pensiero dialettico-negativo del "non-identico" come specifica utopia filosofica di una "coesistenza del diverso"[97]. L'idea si mantiene come "anelito" a un "Altro della storia" la cui promessa trapela, non garantita, dalle "crepe"[98] stesse del corso apparentemente compatto e chiuso del mondo (ND 396 [365]).

Così, se da un lato non può darsi nessuna utopia, anzi nessun pensiero che non contenga qualche elemento della verità della prova ontologica[99], dall'altro «non rimane nessun'altra trascendenza se non quella dell'anelito» (A13 207). La prospettiva della trascendenza (utopico-messianica, metafisica, teologico-religiosa) traspare soltanto nel suo rifrangersi nei frammenti lasciati dalla caducità storica e naturale, quasi come cifre del suo opposto (ND 353 [325]).

Parallelamente, mentre ribadisce "l'incommensurabilità assoluta" dell'Altro a cui pure la dialettica negativa non può non rimandare e al contempo la proibizione di affermarlo e definirlo, andando al di là del bisogno e del desiderio di uno stato di cose "diverso" da quello presente, anche Adorno riconduce l'alterità dello stato messianico ad

[97] ND 148 s., 153 [129-131, 134].

[98] In ciò Adorno rimane fedele all'insegnamento dei suoi maestri Kracauer e Benjamin.

[99] Si veda ad esempio quanto Adorno dice nella conversazione con Bloch del 6.5.1964, *Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht*, in R. TRAUB, H. WIESER (a cura di), *Gespräche mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1975, p. 74.

un “minimo” di diversità, riprendendo la definizione cabbalistica già evocata da Bloch e da Benjamin:

> Nel giusto stato delle cose tutto sarebbe, come nel *theologumenon* ebraico, solo di poco diverso da ciò che è, ma neppure quel minimo si può rappresentare come allora sarebbe (ND 294 [267]).

Andrea Velardi

Oltre lo «sguardo da nessun luogo». *Le possibilità di senso del linguaggio religioso e la riscoperta della filosofia ebraica nell'ultimo Putnam*

1. Il dissidio del filosofo alla riscoperta dell'ebraismo

In occasione del convegno sul Messianismo abbiamo pensato di occuparci del modo in cui la tensione della religiosità e della filosofia ebraica conservi una sua carica e una capacità di fascinazione eccezionalmente intense anche in un'epoca fortemente secolarizzata e riduzionista come la nostra. Sappiamo già come questa tensione abbia attraversato inconsapevolmente l'interpretazione del progresso storico di filosofie atee e materialiste come quella di Marx. Ma questo accadeva anche a causa dell'implementazione della dialettica hegeliana da parte dell'autore del Capitale. È noto come tale elemento di tensione pervada il pensiero di altri autori del Novecento e soprattutto tutto il pensiero di Bloch in cui messianismo e materialismo sono in profonda connessione, ma in una prospettiva affatto scientista

e riduzionista[100]. Diverso è il caso di Hilary Putnam appartenuto a un clima e a una corrente di pensiero esplicitamente positivisti che nel loro percorso speculativo hanno riscoperto l'importanza dell'autonomia della dimensione etica da quella dei fatti fisici e di quanto la religione, con le sue categorie e il suo linguaggio peculiari, possano fornire all'essere umano un orizzonte ontologico differente dentro il quale riformulare il senso e l'esistenza al di là degli schemi e delle inevitabili aporie della teorizzazione metafisica. Hilary Putnam, filosofo analitico allievo di Carnap e di Quine, cresciuto nella temperie neopositivista del primo Novecento e scomparso di recente a 89 anni dopo avere contaminato il metodo naturalista e scientista dei suoi maestri e colleghi con una liberalizzazione anti-riduzionista delle sue premesse, con l'apertura alla tradizione del pragmatismo americano soprattutto di Dewey, con il ritorno alle riflessioni di Wittgenstein sul senso comune, sul linguaggio pubblico e la loro relazione con il linguaggio religioso inteso come luogo di una tensione verso una possibilità/necessità etico-pratica dell'essere umano da intendere in senso esistenzialista al di fuori di una schematizzazione teoretica di tipo metafisico tradizionale. Di questo percorso di progressiva apertura e riabilitazione di tradizioni lontane dallo scientismo fa parte l'ultima, esplicita, sorprendente immersione nella filosofia religiosa ebraica del Novecento. Questa, come vedremo, fa seguito al riavvicinamento da parte di Putnam ai riti

[100] Si veda il saggio di Cunico, *Messianismo e materialismo*. *Bloch, Benjamin, Horkheimer, Adorno* in questo volume.

e alle pratiche della fede prima come consuetudine, poi come riappropriazione di un'appartenenza più originaria ma sempre mantenendo ferma una posizione speculativa atea e materialista. Per Putnam la tensione messianica può essere interpretata come un irresistibile magnetismo verso l'appartenenza a una storia e a un popolo segnati da una esplicita vocazione religiosa e sapienziale che ha valore universale e che fa riscoprire la tensione alla trasformazione di se stessi attraverso ideali, riti, testi propri di quell'appartenenza.

In occasione di un ciclo di conferenze sui *Jewish Studies* presso l'Indiana University nel 1999 Hilary Putnam aveva deciso di esplorare la filosofia ebraica del Novecento e, attraverso questa, il suo rapporto con la religione dei suoi antenati e con le questioni decisive della riabilitazione filosofica dell'autonomia del mondo dei valori, della saggezza morale, dell'ambito del normativo contrapposto a quello del fattuale, del linguaggio religioso contro ogni visione riduzionista radicale. Già nel suo tentativo di liberalizzare il naturalismo c'era stata una presa di distanza verso l'impostazione neopositivista di certa filosofia anglo-americana con la seguente attestazione di un'inesistenza della dicotomia tra fatti e valori che renderebbe impossibile articolare un discorso compiuto e verosimile sul mondo che viviamo e sugli esseri che siamo.

Il filosofo che, negli anni precedenti, ha fornito contributi ormai classici alla teoria del riferimento, della verità, del realismo nelle sue varie versioni, aprendo la filosofia analitica alle suggestioni del pragmatismo e di altri stili di riflessione, ora giunge a riscoprire la filosofia ebraica valorizzando le idee

di alcuni classici contemporanei di questa tradizione: Rosenzweig, Buber, Levinas.

Il realismo ha sempre ispirato la metafisica di Putnam con una forte adesione all'idea che la scienza studia un mondo che ha una sua oggettività autonoma e indipendente[101]. Tesi questa che si è mantenuta stabile anche nella versione del realismo interno più favorevole alla mediazione degli schemi concettuali nella conoscenza. Ma già in *Rinnovare la filosofia* Putnam aveva criticato la pretesa della scienza che si erge a modello univoco e assoluto del mondo e della vita[102]. In quella sede aveva dedicato un capitolo alle riflessioni sulla religione di Wittgenstein. Quell'apertura filosofica era connessa al ritorno dell'autore alle pratiche dell'ebraismo. Ritorno non esente da un dissidio interiore profondo.

In *La filosofia ebraica, una guida per la vita*, oltre alla parte teoretica, c'è una parte autobiografica in cui Putnam dice quale sia per lui il valore esistenziale della saggezza ebraica spingendosi fino a considerare sia il ruolo della preghiera (*davening*) nella trasformazione della persona, sia il fatto che essa è una dimensione ineliminabile delle attività religiose connesse all'appartenenza alla cultura ebraica. L'interrogativo sulla preghiera è di tipo filosofico ed è, proprio per questo, vissuto come quel

---

[101] Una sintesi definitiva delle varie forme assunte dal realismo di Putnam e del suo approdo conclusivo si trova in H. PUTNAM, *Realismo e senso comune*, in M. DE CARO, M.FERRARIS, a cura di, *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino, 2012, pp. 20-36.

[102] Cfr. H. PUTNAM, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992, tr.it., *Rinnovare la filosofia*, Garzanti, Milano, 1998.

conflitto interiore attestato già in *Rinnovare la filosofia*:

> In quanto ebreo praticante, per me la dimensione religiosa della vita ha assunto un'importanza crescente, sebbene non si tratti di una dimensione che io sappia affrontare filosoficamente, se non in modo indiretto; d'altra parte, lo studio della scienza ha avuto un ruolo dominante nella mia vita. Di fatto, quando iniziai a insegnare filosofia nei primi anni Cinquanta, pensavo a me stesso come a un filosofo della scienza e a un logico matematico (sebbene includessi la filosofia del linguaggio e la filosofia della mente nella mia generosa interpretazione dell'espressione 'filosofia della scienza'). Chi conosce i miei scritti di quel periodo potrebbe domandarsi come facessi a conciliare la mia vena religiosa, che in una certa misura esisteva già anche allora, con la generale visione scientifico-materialista del mondo che intrattenevo a quel tempo. La risposta è che non le conciliavo. Ero un ateo integrale ed ero un credente: semplicemente tenevo separate queste due parti di me[103].

---

[103] La citazione è in H. PUTNAM, *Jewish Philosophy as a Guide fo Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, 2008, tr.it., *Filosofia ebraica, una guida per la vita. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Carocci, Roma, 2011, pp.13-14. D'ora in poi citeremo questo testo con la sigla JP.

Il tema della religione diventa oggetto di ricerca filosofica indiretta attraverso le *Lezioni sulla credenza religiosa* e le idee sul linguaggio religioso di Wittgenstein in cui la tensione e l'inquietudine rispetto a questi temi è manifesta: «Non sono una persona religiosa ma non posso evitare di considerare ogni problema da un punto di vista religioso»[104]. Nel 1997 è stato pubblicato un taccuino dal titolo *Denkbewegungen* (*Movimenti di pensiero*) steso tra il periodo di Cambridge (1930-32) e quello norvegese (1936-37) in cui si trova scritto: «A volte credo (*Ich glaube manchmal*)». Il filosofo di ascendenza ebraica ma proveniente da una famiglia di fede cristiana da due generazioni mostra così un'oscillazione che lo rende assai congeniale alla rivisitazione del problema religioso da parte di Putnam. E non solo per questo motivo.

Le *Lezioni* infatti non contengono una teoria standard sulla fede religiosa. Non si soffermano sullo statuto che il linguaggio religioso possiede rispetto al linguaggio in generale, se esso sia il luogo mistificante di teorie pre-scientifiche non vere, se esso abbia una caratterizzazione più emotiva che cognitiva, se la sua relazione con il linguaggio descrittivo ordinario è da interpretarsi nella prospettiva di una totale incommensurabilità o se invece il suo apparente *non-senso* e la sua dimensione fortemente intima e privata possano comunque avere un valore per la discussione intersoggettiva pubblica pur andando oltre il confine di questo orizzonte di comprensibilità riguardando

---

[104] L. WITTGENSTEIN, *Personal Recollection*, edited by Rush Rhees, Oxford University Press, Oxford, 1991 p.94.

più da vicino il destino e l'esistenza del singolo essere umano. L'interesse per la teoria della religione di Wittgenstein viene dall'originalità che essa possiede proprio per filosofi non religiosi come Putnam che si riconoscono nel percorso del filosofo austriaco che non ha mai recuperato la propria fede cristiana sebbene sia rimasto sempre aperto a questa possibilità. Putnam è affascinato dal carattere non teoretico, non speculativo e non metafisico di questa riflessione, dal fatto che essa non offre un modello astratto o comunque una discussione schematica e universalmente valida sul carattere del linguaggio religioso, ma cerca di far capire come esso vada oltre i confini del linguaggio pubblico, tema centrale della *Ricerche Filosofiche*[105], situando il significato delle parole dentro un insieme di criteri diversificati che hanno come riferimento la personalità individuale dell'*homo religiosus*, il modo in cui il singolo ha deciso di impostare la propria vita alla luce della ricerca e della pratica della fede, di una rappresentazione che guida la vita più come saggezza e forma pratica di questa vita che come modello teorico risolutivo delle questioni etiche ed esistenziali universali.

L'operazione delle *Lezioni* è di sgomberare il campo dai pregiudizi sul linguaggio religioso presenti sia nelle persone atee che religiose. Putnam si situa su questa scia e va oltre cercando di riflettere sulle implicazioni forti che la religione ebraica ha per la sua vita personale e per l'esistenza

---

[105] Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, trad. inglese a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Oxford, 1953, tr.it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, §§ 258-304.

del singolo. Come abbiamo visto, all’epoca di *Rinnovare la filosofia*, la sua posizione è quella di un conflitto che genera una vera e propria scissione e anche *Filosofia ebraica*, come riconosce esplicitamente l’autore, non fa che rimandare il momento di una sua risoluzione speculativa, di una sua tematizzazione definitiva, preferendo il permanere dentro la contraddizione e delegando al piano pratico-etico una sua possibile spiegazione: «ero arrivato ad accettare di avere due differenti ‘parti di me stesso’, una religiosa e una puramente filosofica, ma non le avevo veramente riconciliate»[106]. Anche dopo le lezioni all’Indiana University e la pubblicazione del volume sulla saggezza ebraica la posizione di Putnam rimane contraddittoria, ma sicuramente la tensione emersa da quel conflitto ha avuto delle conseguenze importanti sulle sue idee filosofiche. Il contrasto si mantiene netto se si pensa che Putnam si definisce al contempo una persona religiosa, un ateo, un filosofo naturalista e afferma che la sua posizione sulla fede è «da qualche parte tra John Dewey in *A Common Faith* e Martin Buber» cioè all’interno di due prospettive filosofiche che non si possono assimilare affatto al naturalismo. Certamente la tensione verso il valore religioso ha smorzato la visione naturalista e materialista attraverso un rifiuto del riduzionismo e l’impostazione di un naturalismo liberalizzato che supera la dicotomia empirista tra fatti e valori e offre di nuovo dignità autonoma alla dimensione normativa ed etica della

[106] JP, 15.

vita[107]. Questo nuovo corso del naturalismo riconosce che il linguaggio fisico non esaurisce il discorso sulla realtà e che è un'illusione sterile e improduttiva pensare di ridurre l'ontologia della vita attraverso i simboli e i calcoli della fisica. Esistono infatti vari livelli di forma della realtà e della vita . Tra questi la dimensione morale e pratica è irriducibile e autonoma rispetto a quella scientifica. Queste due dimensioni non sono in opposizione. La loro dicotomia è essa stessa un falso prodotto dello scientismo. Lo stesso mondo dei fatti non è puro e incontaminato, ma spesso coincide con il mondo dei valori. Questi, come dicevano i pragmatisti, vengono creati da noi in risposta alle nostre esigenze ed è quindi la realtà che determina quali delle nostre soluzioni morali sono adeguate o vanno sottoposte a revisione.

Dal pragmatismo e dalla filosofia di Dewey trae alimento anche l'apertura di Putnam al discorso sulla fede e Dio[108]. Dewey fornisce a Putnam la

---

[107] Questo percorso cominciato con il libro *Rinnovare la filosofia*, che abbiamo già menzionato, continua in H. PUTNAM, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2002, tr.it. *Fatto-valore. Fine di una dicotomia*, Fazi, Roma, 2004. La nuova versione del naturalismo liberalizzato di cui Putnam è stato, insieme a McDowell, il principale ispiratore, ha trovato il suo manifesto nel volume collettaneo edito da M. DE CARO, D. MACARTHUR, *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2004, tr.it., *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, Fazi, Roma, 2005.

[108] J. DEWEY, *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven, 1934.

cornice ideale per poter dare il valore adeguato all'esperienza e alla riflessione religiosa dei filosofi ebraici da lui frequentati. Dio è per Dewey la proiezione dei valori umani più alti, ma non nel modo fittizio e mistificatore con cui questa illusione era vista da Feuerbach. Dio non è una realtà, ma è un ideale. I valori che esso esprime non sono solo soggettivi. Il pragmatismo di Dewey considera idee e valori come qualcosa che rientra dentro la sfera dell'argomentazione intersoggettiva dove essi rivelano la loro validità e si sottopongono al vaglio della razionalità: «I nostri valori e i nostri ideali sono certo soggettivi nel senso di essere valori e ideali di *soggetti*, di individui e comunità umani, ma quali sono i valori e gli ideali che ci permettono di crescere e migliorare non è una pura questione di "opinione soggettiva": si tratta di qualcosa su cui si può avere ragione o torto»[109]. La giustezza di un ideale, anche se dinamica e aperta alla rivalutabilità e correggibilità come nella teoria di Dewey, potrebbe fare apparire quest'ultimo come qualcosa di "pallido" e di "intellettuale". Ma invece Putnam suggerisce di pensare a come questo ideale sia *vitale* e come a ideali quali l'uguaglianza e la giustizia siano connesse azioni morali di grande intensità, coraggio e dedizione che portano beneficio e trasformazione all'umanità. Se questi ideali fossero rimasti rarefatti e pallidi e non fossero invece sembrati «straordinariamente reali», anche se «deprecabilmente non *realizzati*», «questo sarebbe un mondo di gran lunga più insopportabile di quel che è»[110].

---

[109] JP, 108.
[110] Ivi.

Per questo per Dewey il valore dell'esperienza religiosa e dei comportamenti che da essa scaturiscono è positivo. E questo nonostante la biografia di Dewey mostri gli effetti negativi che può avere l'etica religiosa, nel suo caso quella calvinista estrema professata dalla madre, sui sensi di colpa e i tormenti giovanili. C'è anche da considerare la critica espressa contro la religione organizzata che si mette sempre dalla parte della classe egemone, anche se in essa sono presenti energie critiche e slanci di riscatto sociale per le classi più povere e deboli.

Putnam si trova in consonanza con Dewey nel rifiutare la credenza nella vita oltre la morte e nell'idea di un Dio che intervenga nel corso della storia in modo provvidenziale. Viene escluso il concetto di miracolo nel senso di sovvertimento delle leggi fisiche e naturali o come reindirizzamento finalistico degli eventi storici. C'è invece una chiara apertura a una «spiritualità» materialista nel senso di una identificazione profonda con i testi e le pratiche religiose. Viene attestato il loro potere di trasformazione della vita.

La religiosità ha una sua purezza nella quale si esplica una relazione «miracolosa e naturale» nel contatto con l'altro, in quella relazione «io-tu» che può essere assimilata «al contatto con la bellezza naturale e con l'arte»[111]. Da questo punto di vista la filosofia di Dewey si intreccia profondamente con quella della dialogicità di Buber. Dio non è un ideale come tutti gli altri. Non è assimilabile a qualcosa come la giustizia, la libertà, l'uguaglianza. Dio viene

[111] Ibid., 109.

percepito dal credente come una persona dotata di qualità come la saggezza, la giustizia, la bontà. Questo antropomorfismo, già visto con sospetto da Maimonide, è molto importante per Putnam. Non va preso alla lettera, ma ha una preziosità per la vita umana che Putnam oppone a qualsiasi altro concetto metafisico di un Dio impersonale. Da qui il peso dato al pensiero di Buber secondo cui occorre potersi rivolgere a Dio e non riflettere sulla sua natura. Atteggiamento che è possibile solo all'interno della religiosità e della filosofia permeate dalla tradizione dell'ebraismo. Una dimensione che, nonostante l'ateismo dichiarato e le oscillazioni teorico-pratiche, Putnam rivendica come l'orizzonte più adeguato per ripensare se stessi e la vita in termini religiosi.

Come scrivono Dell'Utri e Fiorato nel saggio *Impertinenza della teoria*, posto alla fine del volume da loro curato, Putnam «benché ateo convinto…era in grado di conferire un ruolo importante allo *stupore* per gli aspetti della realtà che la fisica non riesce a spiegare»[112]. Questo lo rende un filosofo realista *sui generis* e ben diverso dall'immagine che molti si sono fatti di lui. La sua riappropriazione dell'ebraismo e dell'orizzonte della religiosità implica anche il rifiuto di quella prospettiva che Nagel ha chiamato "sguardo da nessun luogo"[113] cioè la possibilità di articolare una teoria del mondo pienamente oggettiva e incontaminata da alcuna mediazione cognitiva e culturale. Non esiste nessun

---

[112] JP, 116.

[113] Th. NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986, tr.it., *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano, 1988.

punto archimedeo cartesiano o nessun esilio cosmico alla Quine. Siamo immersi in una prospettiva pluralista con vari livelli ontologici ed epistemici[114] di cui perfino il discorso religioso fa parte rivendicando una propria legittimità alla costruzione dell'esperienza del nostro mondo e alla realizzazione di una trasformazione della nostra vita etica.

2. Wittgenstein e Rosenzweig: oltre il pregiudizio del non senso e la teorizzazione metafisica

L'attenzione alla dimensione pratica della vita ha un legame profondo con l'atteggiamento filosofico privilegiato da Putnam nei suoi ultimi testi per trattare il problema della fede religiosa alla luce degli autori ebraici. Essi hanno in comune l'idea, espressa nelle *Lezioni* da Wittgenstein, che una persona religiosa non compie una teorizzazione su Dio e sul suo oggetto di fede come se esso fosse estrinseco alla vita del soggetto. Il discorso astratto non è quello indicato per trattare della materia della fede. Questa tesi riecheggia in Martin Buber quando ricorda come l'essere umano non ha ricevuto un contenuto di fede sul quale esercita un discorso, ma si trova davanti a una presenza, si apre alla

[114] Per Putnam in epistemologia possiamo avere descrizioni equivalenti di uno stesso insieme di fenomeni, in metafisica abbiamo «livelli di forma» che hanno tutti una loro legittimità in termini di oggettività e verità. Cfr. H. PUTNAM, *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978, tr.it., *Verità ed etica*, Il Saggiatore, Milano; *Equivalence* in *Realism and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp.26-45 tr.it. *Equivalenza* in *Enciclopedia*, vol.5, Einaudi, Torino, pp.547-564.

dimensione dell'alterità e della reciprocità dentro le quali sente più leggera la vita e al contempo la sente più carica di senso, più pesante, più disposta a imporsi proprio grazie a quella rete di accoglienza e solidarietà dell'altro dentro cui ci pone la fede. Per Buber questa è «la conferma ineffabile del senso», perché non si tratta di dare senso alla vita attraverso un circuito di domande che richiedono risposte, di problemi che richiedono soluzioni, di formule che le dischiudono in modo conclusivo, di immagini che le rappresentano con pienezza. Il senso che non può essere indicato, definito con il linguaggio della filosofia, è oggetto di un'adesione che lo rende più certo della nostra percezione sensoriale. Non vuole essere spiegato, ma attuato, non vuole che si risponda alla sua oscillazione, al suo continuo rivelarsi e nascondersi, ma vuole che ci immetta nel flusso di azione e di atteggiamento esistenziale nel quale esso viene a coinvolgere l'essere umano e nel quale vuole essere realizzato. Da qui la forte carica immanente della fede religiosa, non solo di Buber e per Buber, e il fatto che essa sia la fede che risponde ai problemi e agli assilli di questo mondo e non per un al di là, che sia qualcosa che riguarda questa vita e la forma da dare a questa vita, con una carica messianica evidente per quello che riguarda la sorte dell'altro e della umanità. Da qui la tesi centrale di Buber secondo cui

> il senso può essere accolto, ma non sperimentato; non può essere sperimentato, ma può essere attuato. … La garanzia non vuole restare chiusa in me, ma nascere al mondo con me. Tuttavia, così come il senso

> stesso non si lascia trasmettere né esprimere in un sapere universalmente valido e accettabile, anche la conferma del senso non può essere tramandata come un dovere vigente, non è una norma prescritta, non è incisa su una tavola da tenere alta su tutte le teste. Soltanto con l'unicità del proprio essere e con l'unicità della propria vita ciascuno è capace di confermare il senso ricevuto[115].

La focalizzazione sull'esperienza del soggetto e su quello che ha valore per la singolarità della vita fornisce alla filosofia un approccio inedito alla tematica della fede religiosa, e permette al filosofo che rifiuta sia il discorso astratto delle prove e dei *preambula fidei* di tipo tomista, sia l'ontoteologia di tipo heideggeriano, di trovare una dimensione dentro cui potere interagire col proprio dissidio trovando non una soluzione, ma una prassi dentro cui fare emergere il senso e dare un senso al proprio conflitto senza pretendere di dirimerlo completamente. E' questo un atteggiamento che ben si integra con la prospettiva del pragmatismo ed è per questo che Putnam definisce la sua posizione come «a metà strada tra Buber e Dewey». Noi aggiungeremmo a questa descrizione un «attraverso Wittgenstein» proprio perché è la sua analisi della originalità del linguaggio religioso a dare a Putnam lo scenario filosofico più adeguato per ripensare

115 M. BUBER, *Ich und Du*, in *Das Dialogische Prinzip*, Lambert Schbeider, Gerlinger, 1923, tr.it., *Io e tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, pp. 59-157. La presente citazione è alle pp. 139-140.

l'ebraismo, l'importanza della saggezza morale e delle pratiche contenute in una religione che hanno la capacità di agire sul soggetto in ordine della trasformazione della vita. Inoltre è proprio Wittgenstein a fornire per primo delle basi ad un approccio non teoretico e razionalista alla credenza e al vivere religioso anticipando sia Rosenzweig che Buber.

Per utilizzare al meglio il suo pensiero Putnam rivede l'idea di Wittgenstein come anti-filosofo e demistificatore. Secondo questa interpretazione la tesi centrale dell'autore del *Tractatus* è quella della filosofia come una malattia e che la terapia adeguata deve riportarci a quello sfondo di significati comuni che emergono nel nostro discorso quotidiano quando parliamo di questioni non filosofiche. In effetti nel pr. 464 delle *Ricerche Filosofiche* lui stesso descrive il suo metodo come un portare dal senso occulto al senso palese mostrando come il primo sia in realtà un non senso. Ma per Putnam questo metodo non ha come scopo la fine della filosofia, ma apre la possibilità di una sua applicazione in ambiti anche lontani, dove non si riesce a cogliere una dimensione filosofica come quello della religione. Ciò che ha di mira il filosofo è di stare dentro i mascheramenti prodotti dal linguaggio per mostrare come, tutta la nostra vita, dal momento che è intrisa di linguaggio, riflette la tentazione continua della nostra mente di utilizzare rappresentazioni fuorvianti, lenti concettuali inappropriate. E' vero che la filosofia è una malattia, ma la cura non può essere raggiunta nemmeno quando si ritorni al discorso della quotidianità e ai significati comuni. Wittgenstein non vede confusione concettuale dappertutto e non

pensa che il linguaggio religioso sia per forza un luogo che attira in sé una costellazione intricata di confusioni e rappresentazioni fuorvianti. Ci sono delle derive e delle tentazioni di cui è vittima la persona religiosa e sono queste l'obiettivo della terapia filosofica. Non è il linguaggio religioso di per sé a essere sotto osservazione, ma la sua degenerazione nella superstizione e nel razionalismo che tende a vedere nella religione una teoria, un modello astratto della vita, anziché un vero e proprio modo di realizzare la propria esistenza. Inoltre le credenze religiose non funzionano come le credenze empiriche. E' vero che la religione mette in conto anche il credere nei miracoli e nella vita dopo la morte, ma queste e altre credenze hanno senso soltanto all'interno del flusso della vita, non sono uno schema che sostituisce e marginalizza quest'ultima rispetto alla dimensione della fede medesima. La credenza empirica si fonda sulla razionalità con cui cerchiamo di verificare le nostre rappresentazioni sul mondo. La credenza religiosa muove a una forma di esistenza e la motiva su un altro piano. Wittgenstein è contrario a qualsiasi idea della religione come teoria che spodesta la vita e in questo è vicino a quel Kierkegaard i cui testi sono stati al centro del suo interesse per tutta la vita. Per questo motivo lui rifiuta il pregiudizio illuminista che guarda alla religione come un pensiero prescientifico da eliminare progressivamente, critica il modo con cui gli antropologi descrivono la religione primitiva, per mostrare come la religione, anche quella primitiva sia un modo attraverso cui riusciamo a vivere e concettualizzare il mondo con un'originalità non rimpiazzabile da alcun altro

linguaggio. Questo atteggiamento consiste quindi in una forma più profonda di Illuminismo da opporre ad un illuminismo con la i minuscola di tipo anti-religioso. Di questo atteggiamento è parte fondamentale la visione della religione come pratica, come forma di vita e non come discorso o teoria sul mondo. Putnam cita a proposito una frase di Filone di Alessandria contenuta in *Esercizi spirituali e filosofia antica* di Pierre Hadot in cui si definisce la filosofia come «una maniera di esistere nel mondo che deve essere praticata in ogni istante, che deve trasformare tutta la mia vita» [116]. Si tratta dell'antica tradizione che vede nella filosofia un innamoramento per la sapienza e che è pienamente esemplificata dagli autori ebraici di cui parla Putnam ovvero Rosenzweig, Levinas, Buber.

Per Putnam anche in Rosenzweig è centrale il rifiuto della teorizzazione e dell'epistemologia. Anche in lui si avverte l'influenza di Kierkegaard e la sua filosofia è comprensibile solo nell'orizzonte di un esistenzialismo religioso simile a quello della *Postilla conclusiva non scientifica* del filosofo danese[117] dove viene elaborata una critica radicale e monumentale

---

[116] P. HADOT, *Exercises spirituels et philosophie antique, Études augustiniennes*, Paris, 1981, tr.it., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 1988, pp.155-6.

[117] S. KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, 1846, tr.it., *Postilla non scientifica alle briciole di filosofia*, in S. KIERKEGAARD, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano, 2013. Come si sa l'opera viene pubblicata con lo pseudonimo diJohannes Climacus che aveva scritto le *Briciole filosofiche* nel 1844.

alla *Scienza della Logica* di Hegel. Come si sa, è proprio questi a essere il bersaglio centrale de *La stella della redenzione*, anche se, nel testo *Dell'intelletto comune* sano e malato, è tutta la metafisica occidentale a essere messa in discussione[118]. Qui Rosenzweig può essere accomunato a Wittgenstein nella critica alla tentazione della filosofia di fornire una conoscenza di essenze, sconosciuta e superiore «al senso comune ordinario». Insieme a Kierkegaard e Wittgenstein egli considera la metafisica come «una forma estrema di tentazione», anzi una malattia cui tutti soccombiamo. La filosofia è un'illusione dentro cui può cadere la persona religiosa e consiste nella «tentazione di sostituire *parole*, specie parole che non hanno un contenuto religioso perché prive di relazione interna con un'autentica vita religiosa, a questo stesso tipo di vita»[119]. Non c'è alcuna strada per conoscere le essenze. Come leggiamo ne *Il nuovo pensiero*:

> Ogni filosofia indagava circa l'essenza. E' questo il problema su cui essa si separa dal pensiero non filosofico del senso comune.

---

[118] F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1981, tr.it., *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato, 1985; F. ROSENZWEIG, *Das Büchlein* vom gesunden und kranken Menschenverstand, scritto nel luglio 1921 e pubblicato postumo in inglese, *Understanding the Sick and the Healthy*, Noonday Press, New York, 1953, poi Harvard University Press, Cambridge Mass., 1999, tr..it., *Dell'intelletto comune sano e malato,* Reverdito, Trento, 1987.

[119] JP, 27.

> Questo infatti non si chiede ‘propriamente’ cosa sia una cosa. Gli basta sapere che una sedia è una sedia e non si chiede se essa possa essere in verità qualcos’altro. Ma è proprio questo che si chiede la filosofia quando si interroga circa l’essenza. Al mondo non è per niente concesso di essere mondo, a Dio di essere Dio, all’uomo di essere uomo, bensì tutti e tre devono essere ‘in verità’ qualcosa di totalmente diverso. Se non fossero altro, bensì soltanto ciò che sono, allora alla fin fine la filosofia sarebbe (Dio ci scampi e liberi) proprio superflua. Quantomeno quella filosofia che vorrebbe tuttavia riuscire a scoprire qualcosa di “totalmente diverso”[120].

Come abbiamo detto, sia per Wittgenstein che per Rosenzweig questa critica alla filosofia come ricerca delle essenze non conduce fatalmente alla morte del filosofare:

> In realtà questi oggetti ultimi e primi di tutto il filosofare sono cipolle che si possono sbucciare quanto si vuole …si otterranno sempre strati di cipolla e mai qualcosa di “totalmente altro”. Soltanto il pensiero, tramite la forza alterante della parolina “è” , viene a trovarsi necessariamente su quella falsa strada. L’esperienza, per quanto in profondità possa penetrare, scopre nell’uomo sempre solo l’umano, nel mondo soltanto il

[120] F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, in F. ROSENZWEIG, *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma, 1991, p.261.

> mondano, in Dio soltanto il divino. E il divino solo in Dio, il mondano solo nel mondo, l'umano solo nell'uomo. *Finis philosophiae*? Se lo fosse, allora tanto peggio per la filosofia! Ma io non credo che vada a finire così male. Anzi, proprio da questo punto, in cui la filosofia sarebbe peraltro alla fine del proprio pensare, può iniziare la filosofia esperiente (*erfahrende Philosophie*). In ogni caso questo è il culmine del mio primo volume (ossia della parte I della *Stella*)[121].

Per Wittgenstein dobbiamo tornare a legare le parole all'uso ordinario che ne facciamo dopo aver creato le condizioni per una indagine grammaticale, per un resoconto del loro uso che smascheri ogni semantica aggiuntiva e incongrua. Come abbiamo ricordato sopra, per l'autore delle *Ricerche* c'è comunque una strada filosofica che va oltre la malattia della filosofia. Rosenzweig pensa più a mettere in scena il decorso della patologia di cui fornisce esempi ironici in relazione alla nozione di essenza come quello del formaggio. In qualche modo è il nome per lui ad avvicinarsi alla tesi sull'uso ordinario delle parole e del gioco linguistico. Oltre il nome che indica e seleziona l'oggetto, non c'è alcuna essenza misteriosa dell'oggetto da ricercare. Bisogna restare dentro il gioco linguistico permesso e stabilito dal nome. Questa tesi non si traduce in una metafisica positiva opposta di tipo nominalistico, ma recupera ciò che per la metafisica ha il carattere

[121] F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1981, tr.it., *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato, 1985, pp. 262-263.

di sostanza in termini non metafisici, ma legati alla nostra forma di vita e alla sanità della ragione pratica e dell'agire umano. Un esempio su cui si dilunga Putnam è quello dell'identità personale. Non si può ricorrere ad alcun *suppositum* di tipo cartesiano, a una nostra essenza in quanto anime immateriali per risolvere il problema. Ma questa negazione si può tradurre nella contraria affermazione nominalistica per cui, come sostiene Derek Parfit, non siamo in realtà che una successione di persone differenti e che «ciascuno dei miei io momentanei, delle mie parti temporali, ha diritto di essere considerato un individuo differente»[122]. Sia Locke, che Kant hanno tentato di trovare una strada per ricomporre il problema della identità personale. Kant ha mostrato come il gioco linguistico di considerare azioni e pensieri fatte in tempi diversi come riconducibili a un medesimo Io non riguarda la premessa metafisica della sostanza dotata di un io permanente e identico, ma l'impossibilità di tirarsi fuori dalla realtà, da quella implicazione che ci fa restare immersi nella «sana intelligenza umana nel suo agire (*der gesunde Menschenverstand in seinen Handeln*)».

In Rosenzweig c'è quindi il mantenimento di alcuni punti fermi della metafisica ma visti da una prospettiva completamente diversa. In *Dell'intelletto comune sano e malato* si affacciano l'uomo, il mondo e Dio come tre montagne che il paziente vede dalla finestra della clinica. La loro prossimità con noi è quella che noi intratteniamo con qualsiasi altro essere umano. Dio non è oggetto di una teoria, di

[122] JP, 32.

una concezione intellettuale, non va afferrato e colto come un'essenza. Va visto e avvicinato come un essere umano. A questo proposito Putnam ripropone un paragone con Wittgenstein attraverso la rielaborazione fornita da Stanley Cavell ne *La riscoperta dell'ordinario*[123]. La sua filosofia è un ritrovare la verità nello scetticismo superando i fraintendimenti e le distorsioni dello scetticismo. L'esistenza del mondo e delle altre persone non è un affare di conoscenza o non conoscenza come lo scetticismo vuole fare apparire. L'astuzia e l'inganno dello scettico consistono nel voler porre il problema di questa conoscenza a un livello che non è pertinente. Per Cavell la questione è di ritornare al piano delle circostanze ordinarie entro cui noi intratteniamo rapporti con i volti e le cose familiari della nostra vita. Dentro questo ambito noi non ci poniamo il problema di conoscere qualcosa, ma compiamo l'azione di riconoscere (*acknowledging*) la loro realtà o, come precisa Putnam, «di non riuscire a non riconoscerla». Noi non dobbiamo fornire prove dell'esistenza delle cose, del mondo esterno, della persona affranta che consoliamo, ma dobbiamo far rientrare tutte questo cose dentro un orizzonte di riconoscimento. Così è per Dio e per la religione che non è una teoria di Dio, ma un aprirsi al suo riconoscimento. In questo senso di spiega come Wittgenstein possa essere considerato un pensatore religioso non *teista* perché non fornisce una visione

[123] S. CAVELL, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York, 1979, tr.it., *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico,* Carocci, Roma, 2001.

di chi è Dio, ma di come aderire a una pratica del divino: «Mi viene da pensare che una credenza religiosa possa essere solo qualcosa come un appassionato decidersi per un sistema di riferimento. Dunque, benché sia una *credenza*, è anche un modo di vivere e di giudicare la vita. E’ un modo appassionato di adottare una *certa* concezione. E l’istruzione in una fede religiosa dovrebbe essere quindi la rappresentazione di quel sistema di riferimento, la sua descrizione e insieme un appellarsi-alla-coscienza (*ein in’s-Gewissen-reden*)» [124].

Questa modalità non teorica di accesso alla fede religiosa ha la sua polarità nel primato assegnato da Rosenzweig allo stupore che non riduce l’anelito religioso a ricerca delle essenze, alla paura della vita e della morte che non può non condizionare il sentirsi già dentro un clima “metafisico” senza cadere negli schemi della metafisica. Il filosofo invece cerca di eludere questo stupore, di porsi al di fuori dal mondo, di vederlo trasversalmente come direbbe John McDowell. Una filosofia, questa scaturita dalla paura della morte, ma ancor più dalla paura di vivere, colta da un irrigidimento (*Erstarrung*) che la fa uscire dal flusso dell’esistenza. Il *nuovo pensiero* invece si apre allo stupore, al riconoscimento non dogmatico, esistenziale e prossimo, dell’uomo, del mondo, di Dio.

Il nuovo pensiero è quello che umanizza la filosofia e la teologia, che dà posto alle domande e al

[124] L. WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, tr.it, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano, 1980, p.120.

vissuto degli esseri umani, quello che procede dall'interrogazione degli uomini e non degli studiosi. Un dialogo tra gli uomini che non riesce a essere rispecchiato nemmeno dal dialogo filosofico, dal dialogo platonico che o prima o poi genera un senso di noia. In questo orizzonte di umanizzazione tutto l'ebraismo e la sua carica messianica si impregna di vissuto e quotidianità, il sacro non viene visto in opposizione al profano, il giorno della festa non si chiude al giorno feriale e quotidiano. Ma il messianismo del quotidiano non annulla l'incombenza di un messianismo storico che viene elaborato in modo controverso nella parte finale de *La stella della Redenzione* dove sono presenti tracce del precedente hegelismo dell'autore e dove si espone l'idea che l'Ebraismo e il Cristianesimo hanno una autenticità che le altre religioni non possiedono. Da qui gli attacchi polemici all'Islam e all'Indusimo e a tutte le altre espressioni religiose. Putnam rileva con acutezza il persistere della dimensione hegelo-storico-messianica, chiarendo inoltre come questa non si applichi all'ebraismo in modo scontato, ma spinga Rosenzweig alla elaborazione di un doppia prospettiva per l'Ebraismo e il Cristianesimo in cui al primo è assegnato un ruolo astorico e al secondo il ruolo hegeliano di religione storico-universale «destinata a condurre il genere umano pagano al teismo»[125]. Per l'ebraismo viene inventato un nuovo statuto di religione astorica, con una essenza immutabile «per quanto Rosenzweig si opporrebbe a questo modo di esprimersi»[126]. Il Cristianesimo invece è il testimone

[125] JP, 44.
[126] Ivi.

più forte proprio in quanto religione storico-universale del carattere astorico dell'ebraismo. Putnam considera infelice e contraddittoria questa parte finale de *La stella* e ricorda come, in tutta la sua opera, il filosofo ebraico abbia invece privilegiato la dimensione quotidiana della religione, la rinascita non dogmatica e pluralista dell'ebraismo fondata più sulla dimensione della presenza di Dio, del rispondere al comandamento dell'amore e all' esigenza della vita. Così il filosofo americano contrasta la tentazione messianico-hegeliana e la classificazione speculativa delle religioni della seconda parte de *La stella* preferendone l'assunto esistenziale e anti-essenzialista della prima. Ovvero un messianesimo più calato nella dimensione dell'appartenenza etico-salvifica e della prossimità dell'alterità come sembra esserlo quello di Buber e di Levinas.

3. Martin Buber: principio dialogico, perfezionismo morale e la religione per questo mondo.

Nella lettera aperta a Buber[127], Rosenzweig discute l'idea del fondatore della neo-ortodossia in Germania Samson Raphael Hirsch secondo cui la consegna della Torah sul Sinai è un fatto storico. Egli non nega che la tradizione abbia creduto nella

[127] F. ROSENZWEIG, *Die Bauleute. Über das Gesetz*, Philo Verlag, Berlin 1925, tr.it., *I costruttori. Sulla legge*, in *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova Editrice, Roma 1991, pp. 205-21.

fatticità dell'evento, ma rifiuta che essa abbia posto come centrale la questione epistemologica, la questione di verificare l'attendibilità del fatto e di trarne le conseguenze. Credere nell'ebraismo è qualcosa che ha che fare con la vita, con l'appartenenza esistenziale a quella tradizione più che con la verifica dei fondamenti epistemici di quella tradizione. L'ebraismo non è un insieme di canoni, un recinto preciso di doveri come vuole l'ortodossia volgare, di compiti connessi con l'essere ebrei come vuole il sionismo volgare o un insieme di idee propriamente ebraiche come vuole il liberalismo volgare. L'ebraismo non è accettato come questo insieme di astrazioni imposte o motivate estrinsecamente. Lo stesso Putnam deve però riconoscere che, più precisamente, in Rosenzweig non c'è la negazione di un contenuto della Rivelazione e di una garanzia storica di questa. Ma la riflessione contenuta ne *La stella della Redenzione* aiuta a capire come ci sia un doppio movimento in cui la «presenza del miracolo di questa Rivelazione» viene garantita e fondata dal fatto storico della consegna del Sinai. La prima dimensione impedisce che l'ebraismo sia ridotto «ad una serie inerte di cerimonie o a un moderno insieme di slogan o a un'ideologia», la seconda mostra che esso non è nulla «senza continuità storica»[128]. Il tema della presenza unisce Rosenzweig a Buber, mentre il tema della garanzia storica li separa. Il primo insiste sulla interdipendenza della presenza e della Legge. La *Gesetz* (la Legge) ha la potenzialità di diventare

[128] JP, 25.

Gebot (ordine divino). Infatti osservare una *mitzvah* può ridursi alla dimensione di un legalismo esteriore se è frutto della nostra inerzia religiosa, ma diventa qualcosa che ha a che fare con la presenza del Dio che dà la Torah sul Sinai, se è il risultato di quella dedizione di conoscenza che è lo studio della Legge intesa come apertura e accoglienza della Presenza del divino, come sollecitudine e cura per essere adeguati a questa Presenza. Il nesso tra *Gesetz* e *Gebot* non si riduce a qualcosa di "cristallizzato" o "ossificato" come pensa il Buber cui vengono destinati *I costruttori*. E' il Buber che, al contrario di Rosenzweig, non vede l'interdipendenza tra legge e dialogo, ma distingue radicalmente gli elementi significativi della religione ovvero il momento non concettualizzabile della relazione dialogica Io-tu e gli elementi e la ricaduta trasformativa che questa relazione ha sul mondo dell'esso. A questi si oppongono gli elementi privi di significato ovvero i dogmi e le regole.

Putnam fornisce una lettura della Bibbia nei termini di una filosofia morale e dei valori. Il processo della ricompensa e della punizione del popolo ebraico descritto per esempio nelle *Lamentazioni* ha una spiegazione filosofica rintracciabile in Maimonide che le reinterpreta «in termini di causazione sociale intelligibile: una nazione che viola la legge halachica, legge morale inclusa, sarà instabile, e tale instabilità (nonché l'avidità e la follia che la provocano) avrà per risultato conflitti interni ed esterni che finiranno con il portare la nazione al disastro. Affermare che Dio punisce il popolo ebraico per idolatria, avidità, oppressione dei poveri e via dicendo non è perciò

altro che un modo di affermare, in termini icastici comprensibili alle masse, che l'immoralità ha per risultato il disastro»[129].

In questa prospettiva egli può descrivere al meglio il tentativo di Martin Buber di elaborare una visione del rapporto con Dio senza tentare di risolvere teoreticamente il problema del male e del rapporto Io/Tu in termini dialogico-pratico-esperienziali nel rifiuto di quella dimensione etico-legalistica che sembra propria della religione e invece ne è una deformazione. Come Levinas, egli cerca di esplorare la dimensione della relazione dicendoci qualcosa di *normativo* sulla sua intrinsecità e sui suoi processi, ma andando al di là della dimensione puramente psicanalitica, politica, sociologica. La normatività di Buber e Levinas ha a che fare secondo Putnam con quello che Stanley Cavell (1988)[130] ha definito *perfezionismo morale* e cioè l'atteggiamento filosofico secondo cui fanno la differenza l'imperativo del dovere, la domanda sulla conformità della vita rispetto ad un ideale, l'esame sullo sforzo che il soggetto sta facendo per raggiungere quell'ideale, per realizzare la fioritura della persona, «il mio Sé non realizzato ma realizzabile» detto nella formulazione di Cavell. Autori perfezionisti sarebbero Mill ed Emerson, ma anche in Rousseau e in Kant si può vedere all'opera questa caratteristica.

Ci sarebbero due tipi di filosofi morali: i normativi e i perfezionisti. I normativi forniscono regole e

---

[129] Ibid., 65.

[130] S. CAVELL, *Conditions Handsome and Unhandsome The Constitution of Emersonian Perfectionism,* University of Chicago Press, Chicago, 1988.

programmi politici dettagliati. Per loro tutti i temi cardine della filosofia politica si risolverebbero attraverso la stesura di una Costituzione ideale. I perfezionisti «ritengono che ci sia bisogno di qualcosa di *prioritario* rispetto ai principi o a una costituzione, in mancanza del quale i principi migliori e la costituzione migliore sono privi di valore»[131]. Il perfezionismo mantiene alta l'esigenza di corrispondere ai principi morali, se la lealtà verso questi ultimi è basata solo su una forma di conformismo, allora non ci può essere alcuna garanzia della forza dei principi e questi finiscono col diventare inutili e improduttivi.

Il conformismo è dunque l'obiettivo critico del perfezionismo e la sua tesi chiave è contenuta nella esigenza intollerabile con cui, con realismo stringente, si pretende la realizzazione del proprio Sé. In questo modo il perfezionista scardina la nostra tranquillità, ci mette a disagio ma fornisce al contempo una motivazione forte e radicale per l'esistenza. La relazione Io-tu di Buber è un'esigenza da cui noi non possiamo prescindere e dalla quale dipende ogni sistema etico, ogni comunità e ogni istituzione che vogliano dirsi tali. Per Levinas la relazione Io-tu ha un significato ancora più radicale, più metafisico oltre la metafisica, essendo fondante di un'etica concepita come filosofia prima. Il tu di Buber ha caratteri più quotidiani e familiari. Ha ragione quindi Walter Kaufmann a notare che il termine tedesco *Du* di *Ich und Du* non va tradotto con l'inglese *Thou* che lo rende «fintamente solenne». Questa indicazione avvicina la trattazione

[131] Ibid., 79.

di Buber alla sua radice biblica perché anche nei testi sacri il Tu non corrisponde al *Thou*, ma allo *You* della colloquialità familiare, della dialogicità propria che si instaura tra Dio e il suo popolo, Dio e il suo eletto, Dio e la persona umana. E’ per questo motivo che Putnam ritiene inadeguata la lettura parziale del testo di Buber che vede esaurirsi la sua trattazione nel tema della relazione dialogica Io-tu senza una connessione col tema della relazione con Dio. L’aspetto dialogico non esclude quello teologico, ma lo implica necessariamente. Questo sarebbe uno dei due malintesi dell’interpretazione del testo che Putnam definisce con chiarezza. Il primo malinteso consiste invece nel vedere la relazione Io-tu come opposta alla relazione Io-esso essendo la prima sempre buona e l’altra sempre cattiva e strumentale.

La relazione Io-tu è legata alla nozione di «essenze spirituali» (*geistige Wesenheiten*) che si ritrova nelle prime pagine del testo. Un termine ambiguo perché in inglese richiama qualcosa di angelico, laddove invece in tedesco indica quel qualcosa di puro che muove un artista, un pittore o musicista che cerchi di realizzare un’opera d’arte senza contaminarla con altre finalità secondarie e spurie come quella del successo, ma badando alle forme intellettuali ed estetiche, al concetto che le esprime pienamente. Il termine «essenze spirituali» indica, quindi, una dimensione estetica e una dimensione quasi-religiosa connessa alla relazione dialogica che ne fa percepire aspetti importanti per la pervasività positiva che la prospettiva dell’Io-tu può avere per la prospettiva dell’Io-esso. Come abbiamo detto quest’ultima non è intrinsecamente cattiva, ma può diventare buona grazie al riverbero

della relazione dialogica genuina. Le caratteristiche che la relazione Io-tu possiede solo l'esclusività-al-momento (a meno che non la sovrasti la relazione io-Tu con la maiuscola, cioè con Dio, in cui vengono ricomprese tutte le relazioni con gli altri tu); il fatto che il Tu è sempre soggetto percepito come «unità organica» e mai oggetto da utilizzare o da sottoporre ad analisi; vi è anche un finalismo della relazione dialogica, una sua «adeguatezza allo scopo» che la rende buona e in assenza della quale possiamo essere in presenza di una relazione *demoniaca*. Putnam fa notare come Buber sia stato profetico in questa distinzione e nell'esemplificazione che ne fa parlando della relazione con un dittatore ovvero Napoleone come esempio di relazione traviata e degenerata. La stesura di *Ich und Du* infatti avviene tra il 1919 e il 1922 anni in cui ancora non si sarebbe immaginato l'Olocausto e le proporzioni aberranti del totalitarismo nazista.

La relazione io-esso dunque non è sempre cattiva. Buber parla di un «mondo dell'esso»: «Il *telos* di una vita pienamente umana e ottenere e *rimanere in* una relazione "io-tu"(con Dio o con una persona o delle persone)....La relazione io-tu può avere solo una breve durata, ma il suo senso è che dopo è che dopo che si è avuta una relazione "io-tu" con il divino, il "mondo dell'esso" è trasformato. Ci sono, per così dire, due tipi di relazione "io-esso": relazioni "io-esso" *pure e semplici* e relazioni "io-esso" *trasformate*»[132]. In quest'ottica viene messo in evidenza il tratto immanente della relazione con il divino che non conduce ad uno stato esterno a

[132] Ibid., 70.

questo mondo, ma pervade di sé tutta la vita del mondo e la vita nel mondo. Per questo motivo, secondo Putnam, non può essere eluso né minimizzato il ruolo che ha Dio nella trattazione di Buber.

La concezione della relazione dialogica non sarebbe di per sé originale se non fosse inclusa dentro questo orizzonte teologico. Altrimenti sarebbe simile alla trattazione dell'amicizia e della relazione ideale che molti anni prima ha fatto George Moore nei suoi *Principia Ethica*. Ma Moore è un ateo che trova nell'amicizia ideale una «buona unità organica», parte dell'unità biologica del mondo visto come totalità buona su cui avevamo incentrato le loro riflessioni i membri del Gruppo di Bloomsbury. La relazione "io-tu" di Buber va oltre la sfera dell'amicizia e apre alla relazione con il Tu supremo, con il divino. La prospettiva teologica è espressa dal rifiuto di ogni teorizzazione di Dio di cui abbiamo già parlato all'inizio del paragrafo mettendo in relazione Buber con Rosenzweig. Non si può teorizzare su Dio, si può solo rivolgersi a Lui, parlare a Lui, «o piuttosto intraprendere una relazione "io-Tu" con Dio, una relazione in cui tutte le altre relazioni parziali "io-tu" (con persone, *geistige Wesen*, alberi, animali e altri elementi naturali) sono abbracciate e realizzate senza essere cancellate»[133].

La teologia del rivolgersi e il rifiuto della teoria aprono un' interessante prospettiva per il ripensamento del problema del male e la sua armonizzazione con la pratica della fede. Infatti, per

[133] Ibid., 73.

Buber, se il male deve essere risolto teoreticamente emergono solo problemi e contraddizioni, mentre ogni credente può trovare liberante il fatto di potere parlare a Dio del male e addirittura arrivare ad altercare con Lui come attestato nella tradizione ebraica della Bibbia e anzi nel nome stesso di Israele che vuol dire «scontrarsi con Dio». I profeti criticano Dio e il Salmista esprime con accenti accorati e forti l'inquietudine dell'uomo per la lontananza e il silenzio di Dio o per la sua punizione. Ma appunto il Salmista si rivolge a Dio, non teorizza su di Lui, non teorizza sul problema del male, ma si rivolge a Dio in una relazione superiore io-Tu dentro cui lo interroga e lo mette davanti alla sua responsabilità verso gli uomini. Dio diventa una sorta di rispecchiamento della fragilità e dello sgomento dell'uomo sottoposto ai colpi del male fisico e morale. Per questo Putnam commenta così:

> «Si noti che la teologia di Buber non è né negativa, né positiva nel senso tradizionale. Per il teologo negativo tradizionale, ad esempio Maimonide, l'impossibilità di teorizzare su Dio è il prodotto di una teoria (di una 'speculazione', nel tradizionale senso metafisico) e rivolgersi a Dio come se fosse una persona è un errore metafisico. Per il teologo positivo tradizionale Dio è *letteralmente* una persona, e possiamo descrivere quale *genere* di persona sia. Per Buber, però, l'intera impresa della 'speculazione' metafisica è un errore, anche se (nella sua forma "negativa") conduce alla

consapevolezza dell'impossibilità di cogliere Dio attraverso essa.

Buber non rifiuta solo l'idea di teorizzare su Dio, ma anche quello di una *teoria della conoscenza religiosa*, di una risposta alla domanda "Come sai che Dio esiste?". Porre questa domanda equivale a trovarsi fuori dalla relazione. Secondo Buber, si giunge a Dio intrecciando una relazione con lui, e una relazione io-tu non è mai una questione di *conoscenza*. Così, quando Buber scrive sull'impossibilità di descrivere o teorizzare su Dio, non fa della 'teologia negativa', come si potrebbe supporre di primo acchito: le sue frasi sono esortative, non descrittive, e si propongono di suggerire, indicare, invitare a un certo modo di essere nel mondo, non di provare o dimostrare. L'idea è che se si consegue quel modo di essere nel mondo, per quanto brevemente – non è un modo di essere in cui si può permanere a lungo, ma piuttosto un modo che si può riguadagnare in momenti differenti della propria vita, allora, idealmente, quel modo di essere (la relazione con il Tu supremo) *trasformerà* la propria vita anche quando si torna nel "mondo dell'esso". Oltre a ciò, ed ecco la connessione tra la teologia di Buber e i suoi poliedrici interessi sociali – egli ritiene che ogni vera comunità e ogni genuino momento di trasformazione hanno bisogno di relazione *condivisa* con il Tu supremo. Tutte le soluzioni puramente "materialiste" ai problemi del mondo che valorizzino il socialismo (il "materialismo storico" di Marx) oppure il

capitalismo (la venerazione contemporanea per il “mercato libero”) non possono che fallire senza un momento di relazione di questo genere. Se il sionismo di Buber comportava un interesse costante per i diritti e le aspirazioni dei palestinesi, era perché per lui un sionismo immorale era destinato al fallimento»[134].

4 L’ebraismo universalizzato e l’etica dell’alterità in Levinas

La riflessione di Levinas permette a Putnam di approfondire la tensione etica della saggezza ebraica e il modo peculiare con cui questo autore descrive la relazione con l’Altro e ne fa il fondamento della filosofia e l’esigenza ineliminabile della vita di ognuno. Viene colto il nesso tra biografia e pensiero di Levinas, come l’esperienza drammatica della Seconda Guerra Mondiale, con lo sterminio di tutta la sua famiglia ad eccezione della moglie e della figlia, abbia segnato la sua vicenda filosofica. Oltre al tema dell’alterità questi eventi sviluppano in lui una consapevolezza stringente dell’importanza del dialogo tra ebraismo e mondo dei gentili, cioè il mondo cristiano al quale il filosofo si rivolge con i suoi libri, che mettono in evidenza la radicalità e unicità insite nel monoteismo ebraico. Come emerge dallo scritto *Una religione da adulti* (1963)[135], Israele ha un ruolo fondamentale nella comprensione del destino del mondo, possiede una

[134] Ibid., 73-74.
[135] E. LEVINAS, *Una religione da adulti*, in *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano, 2004.

«irriducibile escatologia» (espressione ripresa nel titolo del contributo di Giuseppe Stinca in questo volume), è detentore di una Rivelazione che gli dà un posto cruciale all'interno della «società umana universale», un posto di elezione che non è fatto di privilegi, ma da cui scaturisce una responsabilità per tutto il genere umano. Inoltre la relazione con la Rivelazione non pone Israele in un rapporto di esclusività, perché quella Rivelazione ha come risultato proprio il dispiegarsi dell'etica dell'altro e quindi implica anche per Israele e per il suo messianismo peculiare questa apertura al non ebreo, allo sguardo dei gentili. L'elezione «è una categoria morale universale più che il fatto storico di Israele».

Quest'apertura nega l'esclusivismo, ma non l'alterità. Alterità che non si può ridurre né a mera uguaglianza, né a mera diversità. Sia l'una che l'altra possono rendere impossibile l'etica e anche la giustizia. La diversità di ognuno può condurre a una incapacità dell'esercizio della compassione. Il principio per cui tutti siamo uguali, invece, porta con sé una uniformità che può essere spezzata in qualsiasi momento. Basta, infatti, negare a qualcuno questa uguaglianza per innescare un processo che può condurre alle aberrazioni di cui la storia rende testimonianza compresa la tragedia dell'Olocausto. Questi e altri motivi avevano condotto Kant a pensare che l'etica dovesse basarsi su un principio razionale e non sulla simpatia. Ma per Levinas l'etica se non può avere motivazioni di ordine psicologico, d'altra parte non può avere motivazioni di ordine metafisico. Fa suo il rifiuto di quell'atteggiamento filosofico che vuole vedere il mondo dall'esterno, concependolo come totalità ed

espungendone però la dimensione della vita che è invece quella più significativa e costitutiva per il soggetto umano. Seguendo esplicitamente Rosenzweig Levinas si pone, quindi, anche lui criticamente nei confronti della storia del pensiero occidentale, e soprattutto di Hegel, che ha voluto far attraversare astrattamente la totalità alla filosofia attraverso una dialettica che non lascia spazio alla dimensione dell'esistenza, dell'altro, della domanda. Come abbiamo visto sopra, Rosenzweig ha invece messo mano ad una «disgregazione della totalità» e all'apertura di una via alternativa e radicalmente differente verso il senso.

L'etica non può reggersi sopra la metafisica. E la metafisica è uno snaturamento dello sguardo filosofico che pretende di assoggettare la totalità, di trasformare la vita in un mondo esterno senza significato per l'essere umano. Questa impossibilità non impedisce la fondazione di un'etica. Impone solo di farlo su basi che non siano metafisiche. Per Levinas nessun momento normativo può sostituire l'unica garanzia dell'etica che è quella dell'*obbligo fondamentale* verso l'altro. Il normativo segue la dimensione etica originaria e cruciale e il compito di Levinas non è quello di scrivere una teoria della giustizia come ha fatto Rawls, non è quello di scrivere un manuale di etica o di teoria politica, non è quello di fornire un codice di comportamento, ma di sottolineare quello che lui definisce come «obbligo fondamentale» connesso con quello di «asimmetria».

L'obbligo fondamentale consiste nel metterci a disposizione totalmente dell'altro soprattutto della sua sofferenza. La cornice adeguata per comprenderlo è quella biblica, le cui risonanze sono

presenti nella trattazione di Levinas soprattutto attraverso l'analisi della parola *hinneni* che potremmo tradurre approssimativamente come un *Sono qui*. Una parola che per Putnam non descrive qualcosa, ma compie un atto linguistico di presentazione. All'uomo viene comandato di dire *hinneni!* Senza riserve all'Altro allo stesso modo con cui lo ha fatto Abramo con Dio. Questo atteggiamento non ha a che fare né con la simpatia, né con la comprensione dell'altro. E' un obbligo etico radicale. Se la simpatia è ingannevole, finanche la prossimità deve essere ripensata. Essere vicini all'altro non diminuisce l'obbligo fondamentale, ma aumenta la necessità di rispettare la distanza sacra che intercorre tra me e l'altro.

L'assunto dell'obbligo fondamentale presuppone un'asimmetria: sono io infatti ad essere più obbligato verso l'altro di quanto invece questi non lo debba essere nei miei confronti. Io rispondo al comando di dire *hinneni* senza dovermi preoccupare di cosa risponderà l'altro. Da questo punto di vista c'è una profonda differenza con la concezione di Buber che prevede invece una relazione reciproca Io-tu. Levinas è radicale nella sua esposizione dell'obbligo. Il comandamento è una condizione in cui mi trovo senza che me ne debba essere data una giustificazione metafisica. Io vengo comandato senza percepire che c'è qualcuno che mi comanda a dire *hinneni*. Se qualcuno cerca ancora un fondamento, una motivazione, una giustificazione rispetto al comando che muove incondizionatamente verso l'altro, allora non è ancora un essere umano realizzato. Nulla può condizionare l'obbligo fondamentale. Levinas coglie perfino nella

fenomenologia dell’autenticità di Heidegger un residuo metafisico. In *Essere e tempo,* infatti, l’essere-per-la–morte rende autentico il *Dasein* emancipandolo dal mondo del *Man*, del sì. Ciò che ci rende umani è l’universalizzazione della condizione relazionale originaria. Come l’ebreo tradizionale non riesce a concepirsi fuori dalla sua relazione con il divino, con il comando divino al modo di Abramo che è la esemplificazione biblica di questa autenticità irrevocabile, così l’essere umano non è tale se non si concepisce all’interno dell’obbligo etico fondamentale, che è divino solo in questo unico senso profondo: dire *hinneni* all’Altro nella dimensione della asimmetria, di una responsabilità incondizionata. Non c’è alcuna proposizione che abbia un contenuto esplicabile nei termini di una logica o di una metafisica per *hinneni.* Il dire precede il detto nel senso che esso è un atteggiamento, il dispiegarsi di una presenza, il mettersi a disposizione dell’altro attraverso una parola che non è formula verbale il cui contenuto va indagato e reso esplicito, ma è segno linguistico di una presenza che si attua già a prescindere e non a partire dal contenuto di quel segno e di quella formula.

Putnam analizza il rapporto tra Levinas e due grandi filosofi continentali: Husserl e Heidegger. Anche se la tradizione analitica percepisce come difficili gli scritti di Levinas, egli cerca di mostrare l’influenza dei due filosofi in termini che sono comprensibili anche alla tradizione cui Putnam è appartenuto per decenni. Egli ricorda come anche il Carnap di *Der Raum* e dell’*Aufbau* è influenzato da

Husserl e dalla nozione di *epoché*[136]. *La costruzione del mondo* di Carnap è un tentativo di rettificare il progetto di Husserl attraverso la logica matematica, così come *Der Raum* era il tentativo di costruire una filosofia dello spazio conciliando le due prospettive.

L'ideale carnapiano di costruzione fa sì che il mondo venga tradotto nei termini di una ontologia fenomenista alla cui base ci sono le mie proprie esperienze. Questo risultato ha aspetti controversi dal punto di vista etico perché l'essere umano non sarebbe altro che una costruzione logica derivante dai dati sensoriali dell'altro essere umano. Supponiamo che un amico fenomenista compia delle attestazioni di interesse verso di me, verso la mia condizione. Se la prospettiva è quella dei suoi dati sensoriali allora il suo sarà un atteggiamento narcisistico. Non si potrà dare una relazione etica genuina basata sul presupposto che «*l'altra persona è una realtà indipendente e in nessun modo una propria costruzione*»[137].

Levinas non fa che opporre questa visione alla tradizione della metafisica e della epistemologia occidentale tutta affannata a risalire al cuore di una coscienza o di dati originari che possano fare da fondamento alla ontologia e all'etica. La radicalità di questo assunto si evince anche dalla discussione dell'argomento cartesiano dell'esistenza di Dio espresso nella *Terza Meditazione*. Cartesio non riporta «un ragionamento deduttivo, bensì

---

[136] R. CARNAP, *Der Raum: Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*, Kant-Studien, Ergänzungshefte, no. 56, 1922; *Der Logische Aufbau der Welt*, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1928.

[137] JP, 84.

un'esperienza religiosa profonda descrivibile come un'esperienza di una *fenditura*, di un confronto con qualcosa che sconvolge tutte le sue categorie (….) non sta tanto dimostrando qualcosa, ma *riconoscendo* qualcosa, cioè una Realtà che non avrebbe potuto costruire, una Realtà che *dimostra la propria esistenza* in virtù proprio del fatto che la sua presenza nella mia mente risulta una *impossibilità fenomenologica*»[138].

Levinas interpreta l'argomento di Cartesio non per accoglierlo ma per utilizzarlo e trasformarlo all'interno della intercambiabilità dei termini Altro e Dio. Come Dio per Cartesio, così l'Altro per Levinas sgretola le categorie che abbiamo a disposizione e ci proietta verso la dimensione dell'obbligo dell'altro, di andare verso il volto dell'altro anche se questo Altro ha le caratteristiche di Dio e quindi è insondabile.

Putnam mostra come la filosofia di Levinas ha una sua radice ebraica e biblica incontrovertibile e che realizza un'universalizzazione dell'ebraismo compiuta paradossalmente da un ebreo ortodosso. Questo ebraismo non ha nulla di carismatico e numinoso, si fonda sulla tradizione biblica e sul presupposto della relazione asimmetrica con Dio posta dall'Antico Testamento. *Per un umanismo ebraico* richiama la generazione fondatrice dell'ebraismo rabbinico il quale, dopo la caduta del Tempio, sottopone tutti i testi religiosi a una continua interpretazione. In questa generazione ha un posto particolare il rabbino Eliezer ben Hyrcanus che è protagonista di una disputa con alcuni membri

[138] Ibid., 86.

del gruppo di Jamnia presente in un racconto del *Talmud*. Eliezer invoca una voce celestiale e i miracoli per imporsi, ma alla fine viene sconfitto perché i rabbini professano di credere solo al patto stabilito da Dio sul Sinai di cui parla la *Torah*. Il *Talmud* narra della reazione sconfortata di Dio che si dice anche lui sconfitto al profeta Elia.

Levinas vede in questo racconto la manifestazione del distacco dell'ebraismo dal numinoso e l'affermarsi di una sorta di autonomia umana nella determinazione del significato del Comandamento biblico. Per l'ebreo la presenza di Dio non si dà misticamente come nel roveto ardente dell'Esodo, ma si rintraccia nella tradizione che attesta l'evento del Sinai. Egli fa esperienza di un comando, di un obbligo di cui non possiede più l'esperienza numinosa.

Quello che vale per l'ebreo vale per i gentili non nei termini di una loro conversione all'ebraismo, ma nei termini della filosofia con cui Levinas universalizza la condizione ebraica e la visione biblica per tutti esseri umani non ebrei. Questi non devono apprendere le *mitzvot*, ma il comando fondamentale che il rabbino Hillel il Vecchio ha riassunto nelle due formule fondamentali: «Ama il genere umano»[139] e «Ciò che non desideri per te, non fare al tuo prossimo; questa è tutta la Torah e il resto è solo commento»[140].

Putnam sintetizza le verità dell'Antico Testamento valide per tutti gli uomini secondo Levinas in tre punti:

[139] Talmud babilonese. Pirkei Avot, I, 12.
[140] Talmud babilonese Shabbat 31a.

> 1 che ogni essere umano dovrebbe sperimentare sé stesso/a come *comandato/a* di mettersi a disposizione per il bisogno, la sofferenza, la vulnerabilità dell'altra persona
>
> 2 si può – anzi si deve – sapere che di questo si è comandati senza una spiegazione filosofica di come sia possibile
>
> 3 la mia conoscenza che "io stesso" ho ricevuto un comando divino non solo è priva di una base metafisica, ma non è nemmeno basata su un'epifania personale: ho solo una traccia del Comandante, ma un'epifania[141].

La filosofia di Levinas ha un valore anche per gli ebrei e paradossalmente in questa prospettiva risulta meno universalizzante che nella prospettiva che va dall'ebraismo ai gentili. Tende a compattare Israele attorno al nucleo originario della sua vocazione, a resistere a quello che in *L'ebraismo e il presente* chiama «l'angelo della ragione», cioè quel modernismo che porta ad allontanare dalle tradizioni e dal culto dopo la tragedia del nazismo e la «disillusione dell'assimilazione». In netta contrapposizione Levinas rivendica l'anacronismo dell'ebraismo e il suo non conformarsi a una mentalità particolare:

> Il giudaismo consiste in una non coincidenza con il proprio tempo, con la coincidenza: si tratta di un *anacronismo* nel senso radicale del termine, nella simultaneità di una gioventù attenta al reale e impaziente di

[141] JP, 92-92.

> mutarlo e di una vecchiaia che, avendo visto tutto, risale all'origine delle cose. La preoccupazione di conformarsi al proprio tempo non è l'imperativo supremo dell'umano, ma già un' espressione caratteristica del modernismo stesso; è rinuncia all'interiorità, alla verità, rassegnazione alla morte e, nelle anime povere, soddisfazione nel *godimento*. Il monoteismo e la sua rivelazione morale costituiscono il compimento concreto, al di là di ogni mitologia, dell'anacronismo primordiale dell'umano[142].

La rivelazione ebraica ha un senso universalistico e questo senso è l'etica dell'Altro che non è fondata su alcuna ragione, ma su un'aspirazione universale a essere "faccia a faccia con l'altro" fino a sostituire noi stessi alla sofferenza dell'altro. E' il Comandamento divino inteso come obbligo fondamentale che va considerato come «fenditura dell'essere» e questa apertura deve essere contrapposta al pensiero occidentale contemporaneo che pretende di mantenersi nel «punto di vista da nessun luogo» per riprendere l'espressione di Nagel con cui abbiamo iniziato questo lavoro e che esprime una prospettiva in radicale antitesi con quella irriducibile del messianismo e dell'appartenenza ebraici. Tanto radicali e pregnanti nel pervadere una visione dell'esistenza da avere avuto una ricaduta così intensa nella vicenda umana e filosofica di uno

[142] E. LEVINAS, *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris 1963, *Difficile Libertà.* Saggi sul giudaismo, Jaca Book, Milano 2004, p.264.

dei maggiori filosofi analitici e naturalisti del Novecento.

Flavio Cuniberto

Elezione e deviazione

Note sul messianismo ebraico e il suo Doppio

> «Coloro che avevano richiamato nuovamente in vita la lingua ebraica non credevano al Giudizio che grava per questo su di noi. Voglia quindi il cielo che la noncuranza che ci ha condotto su questa strada apocalittica non ci porti alla rovina»
> (G. Scholem a F. Rosenzweig, 26 dicembre 1926)

1. La storia biblica di Israele – quella storia che la storiografia recente non esita a definire «inventata», posticcia (Liverani)[143] – appare a uno sguardo d'insieme come una grande pulsazione: ai momenti dell'entusiasmo «nuziale» e teofanico (l'Oreb, il Sinai, il Tempio salomonico) fanno seguito le fasi della stanchezza, del dubbio, del popolo-che-si-allontana-dal-suo-Dio (e riprende a «fornicare» con gli idoli, si «dimentica» dell'Alleanza e così via). Se prendiamo un testo ampio ed elaborato come il

[143] Sulla storia biblica di Israele come costruzione a posteriori cfr. M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Salmo 106, vediamo che è una storia ritmica di «andate» e di «ritorni»: Israele «non comprende le gesta mirabili» del suo Dio e le «dimentica»[144], e il suo Dio lo «salva in virtù del proprio Nome»[145]; Israele lo celebra esultando e poi di nuovo lo dimentica[146]; Dio li consegna «in mano alle genti» e Israele sacrifica scandalosamente ai loro idoli[147]; ma Dio «si ricorda» della sua promessa e torna per liberarli[148], e così via e così via.

Questo andamento oscillante non è un semplice dato di fatto, una circostanza più o meno storica, ma sembra obbedire a uno schema metafisico di cui la *Torah*, i Salmi, i libri profetici, sono una continua, sempre ribadita, testimonianza. Se la Legge è il Prototipo a cui Israele si richiama, quanto più forte e maestoso è il prototipo tanto più forte è la tentazione di abbandonarlo. Si può dire perciò che la ragion d'essere di Israele – dell'Israele biblico e post-biblico – è, più ancora della Legge, la lotta contro la tentazione di *deviare* dalla Legge, la lotta contro il magnetismo della deviazione idolatrica dalla Legge. In termini più moderni si direbbe che nessuno conosce, come Israele, il fascino della trasgressione: perché questo fascino è tanto più forte quanto più preziosa è la Legge di cui si è depositari. E non si tratta qui di «psicologizzare» la storia di Israele: è vero se mai, al contrario, che il fascino della trasgressione traduce sul piano psicologico una legge metafisica abissale, quella per

[144] *Ps* 106, 7.
[145] *Ps* 106, 8.
[146] *Ps* 106, 12-13.
[147] *Ps* 106, 41 e 36.
[148] *Ps* 106, 45.

cui il Nulla attrae, affascina, proprio nella misura in cui non è, e l'Essere può dispiegarsi solo contrastando questo arcano nemico che, pur non essendo, costantemente lo insidia. Solo chi è molto vicino a Dio può avvertire con tanta intensità il richiamo magnetico del suo Doppio: quel Nulla attivo che ne è l'inesistente e tuttavia «magico» contorno.

2. Dall'intera Scrittura – Pentateuco, Salmi, libri profetici e sapienziali – emerge un'unica struttura «ad albero»: la Via che sale dritta – *jasher*, come una palma dal tronco liscio, «immacolato» – verso la sua fioritura, verso il suo coronamento, insidiata da una forza misteriosa – i *reshaim*, i *po'ale `awen* dei Salmi – che tenta continuamente di farla de-viare da se stessa. Questa Via – pochi termini biblici sono più pregnanti del termine «via» (*derekh*) – è a sua volta l'equilibrio dinamico tra il rigore che si contrae e la misericordia che si espande, tra la «sistole» del Rigore e la «diastole» della Misericordia, e il nome dell'equilibrio è *Tzedeq*, la Giustizia come fioritura esultante e «misurata». Ma per salire e svettare e germogliare, la Via deve contrastare ogni momento la forza che la spinge a deviare: questa forza va continuamente neutralizzata, sacrificata, «uccisa»[149].

[149] Basterebbe citare l'incipit del Salmo 1: «Ashre ha'ish 'asher lo *halakh* ba'atzat resha'im, uv*derekh* chatta'im lo' 'amad» ecc. Il beato (il Giusto) è colui che non «cammina» sul sentiero degli empi, e non indugia sulla «via» dei malvagi, dove gli «empi» e i «malvagi» sono i *po'ale 'awen*, gli «illusionisti», i «produttori del nulla». Cfr. *Ps* 101, 8: «Sterminerò ogni mattino tutti gli empi del paese,/ per estirpare dalla casa di Dio coloro che producono illusione [*khol po'ale 'awen*]» (nella sua audace traduzione

L'intensità straordinaria di questo dinamismo – l'amore appassionato per la Legge, che è Dio stesso nel suo manifestarsi, e la tentazione di abbandonarla – è tutta racchiusa nella semantica erotica e «nuziale» della Legge: l'idea dell'Alleanza, del *berit*, tra Israele e il suo Dio, è quella di un Patto Nuziale, di un rapporto erotico dove Israele è la Terra Sposata dal suo Dio[150]. Ecco perché l'idolatria e l'adulterio sono espressi da un unico termine: perché sono alla radice la stessa cosa. La radice trilittera *znn* significa nello stesso tempo l'infedeltà nei confronti dell'Unico, del Dio di Abramo (ossia l'infedeltà verso la Legge), e l'infedeltà matrimoniale, l'adulterio, il tradimento. L'idea che il culto reso agli déi dei *gojim*, agli idoli, sia un «fornicare con gli dei stranieri», non è solo una colorita metafora ma traduce in una lingua moderna quello che, dal punto di vista ebraico tradizionale, è, di fatto, *un unico gesto* di infedeltà o devianza.

L'Elezione di Israele non è altro, a sua volta, che questo stesso *berit* (l'Alleanza, il Patto]: è l'atto per cui lo Sposo *sceglie* la sua Sposa, e la Terra (*'erez*) è «promessa» nel senso della promessa nuziale, perché è chiamata («eletta») a congiungersi col suo

---

dei Salmi, Guido Ceronetti intende i *po'ale 'awen* come gli «autori di maleficii»; ma l'operazione magica va intesa nel senso di «illlusionistica», il significato prevalente di *'awen* essendo quello di «vanità, menzogna»). L'Albero che, conforme alla Via, cresce e svetta, è la figura dello *Tzaddiq*, del Giusto, come nel celebre versetto del Salmo 92: «Tzaddiq kattamar jifrach, ke'erez baLlevanon jisgheh» («iustus ut palma florebit, ut cedrus Libani succrescet» [*Ps* 92, 13]).

[150] Cfr. *Is* 62, 4-5.

Dio[151]. Di qui l'immagine della Vigna, di Israele come Vigna che espande i suoi tralci perché le nozze sono feconde.

Questo ritmo erotico-nuziale di fedeltà e di infedeltà, di memoria appassionata e di oblio colpevole può essere compreso però, come si diceva, a una sola condizione: quella appunto di intendere questa vicenda come una Via la cui spinta propulsiva è proprio la resistenza opposta di continuo, *tamid*, al magnetismo della deviazione, è la forza che si sprigiona dalla deviazione stessa nella misura in cui si converte e ritorna alla via. Le deviazioni, le infedeltà, scandiscono il ritmo della Via *a condizione* che l'andata si «converta» in un ritorno, che la forza centrifuga si «converta» in forza centripeta, orientata verso la «corona» della fioritura[152].

3. Che cosa ha a che fare tutto questo col messianismo ebraico? L'immagine appena introdotta della «corona» – che costella come un leit-motiv il testo dei Salmi – non è stata richiamata a caso: perché la figura del Messia è, nella tradizione ebraica, una figura regale, anzi è la figura stessa della Regalità nella sua accezione piena e definitiva[153]. L'attesa del Messia è l'attesa di un «coronamento»: l'attesa che la Via, percorsa fino in

---

[151] La radice *brh* (da cui *berit*) indica in primo luogo la «scelta» (ma ha una semantica pregnante, in cui convergono l'idea del «generare», della fecondità generativa, e di un «risplendere» che è come il motivo della scelta o elezione).

[152] Sul significato della «corona» - regale, divina e anche messianica - nel misticismo ebraico si veda A. GREEN, *Kether. The Crown of God in Early Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton 1997.

fondo, «fiorisca» come una palma e «verdeggi» come un cedro del Libano (Salmo 92). Il tempo messianico è appunto il tempo della fioritura finale, quello in cui l'Albero raggiunge la sua pienezza (e raggiungendo la sua pienezza ripristina e perfeziona – è il senso del *tiqqun* – la condizione originaria). In questo senso ogni deviazione, ogni infedeltà tradisce l'attesa messianica intesa come una freccia orientata verso il suo obiettivo: che è appunto la regalità del Messia come corona arborea, come compimento «regale». Vi è però un senso ulteriore in cui l'attesa messianica può essere tradita dalla deviazione, ed è quello per cui *l'idea stessa dell'attesa messianica, e del Messia, può deviare dal suo prototipo*: non si tratta più, in questo caso, di una semplice deviazione dalla Legge, ma di una deviazione dall'idea stessa della Legge e della sua attuazione messianica. Si tratterà allora di una deviazione dottrinale, ossia di un messianismo deviato.

4. Sulla complessa vicenda del messianismo ebraico e delle sue deviazioni moderne – in particolare la grande «eresia» sabbatiana e la sua variante frankista – non si può fare altro che rimandare agli studi fondamentali di G. Scholem[154]. Converrà tuttavia ricordare per grandi linee l'idea-

[153] Cfr. G. SCHOLEM, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi di spiritualità ebraica*, trad. it. di Roberto Donatoni ed Elisabetta Zevi, Adelphi, Milano 2008, p. 25.

[154] Cfr. G. SCHOLEM, *Shabbetay Zevi. Il messia mistico*, Einaudi, Torino 2001; ID., *L'idea*, cit.; cfr. anche ID., *Du frankisme au jacobinisme. La vie de Moses Dobrushka, alias Franz Thomas von Schönfeld alias Junius Frey*, Seuil, Paris 1981.

guida del movimento sabbatiano: l'idea della deviazione o della trasgressione come compimento paradossale della Legge. Proprio perché la Legge non è un ordine statico, ma agisce come preparazione dell'avvento messianico, l'idea sabbatiana è che l'avvento messianico possa essere affrettato mediante la violazione sistematica della Legge, o meglio mediante la sua sovversione, vuotando per così dire il calice dell'«anomia» (nel caso di Shabbetaj Zevi il rovesciamento della Legge culmina, com'è noto, nell'apostasia).

Non vi è alcun dubbio che l'episodio sabbatiano segni a fondo l'ebraismo moderno e contemporaneo. Così com'è decisivo, benché difficile da valutare, il ruolo svolto da quella variante dell'eresia sabbatiana che fu il movimento del «messia» Jakob Frank (1726-1791)[155]. Già al movimento sabbatiano è possibile attribuire comunque un carattere «protosionista»: dopo i quarant'anni di «occultamento» successivi alla morte del «messia» Shabberaj Zevi (1666), il «secondo avvento» del «messia» sarebbe avvenuto in Terrasanta, e si sarebbe manifestato solo ai

---

[155] Cfr. ad es. G. SCHOLEM, *L'idea*, cit., pp. 128-141. Scholem attribuisce a Frank una vera e propria «mistica delle rivoluzione» (p. 138) dal carattere apertamente nichilistico: è una teoria della distruzione come premessa della redenzione. Di qui tra l'altro il ruolo svolto dai seguaci di Frank negli anni della Rivoluzione francese: «sappiamo infatti che i nipoti di Frank [...] ebbero ruoli molto attivi in alcune cerchie rivoluzionarie di Parigi e di Strasburgo. La Rivoluzione era venuta senza dubbio a confermare le loro idee nichiliste; ora i pilastri del mondo vacillavano, e il vecchio ordine sembrava sul punto di essere rovesciato» (p. 137).

credenti sabbatiani emigrati nel frattempo nella Terra di Israele.

Lasciando agli storici il non facile compito di dipanare la matassa degli influssi e degli intrecci, resta il fatto che il sionismo ottocentesco è segnato, fin dalle sue origini, da un forte elemento «antinomico» o se vogliamo «trasgressivo», che è l'idea stessa di un ritorno in Israele *prima dell'avvento messianico*. Di un ritorno cioè, di fatto, non messianico, e in una terra che, in assenza del Tempio, non può nemmeno a rigore definirsi «Israele». Il sionismo nasce storicamente come una sorta di messianismo senza Messia. È noto, del resto, che la gran parte dell'ebraismo rabbinico, osservante, non fu sionista, ed è significativo che le comunità ebraiche di Palestina sotto il dominio ottomano non abbiano una visione sionista della propria presenza in *'erez Isra'el*: la fioritura del centro qabbalistico di Safed (Alta Galilea) all'epoca di Isaac Luria e di Moshe Cordovero non comporta alcuna rivendicazione territoriale o anche solo ideale sul possesso dei luoghi santi (è probabile che a Luria e a Cordovero l'idea di uno Stato di Israele, comunque configurato, sarebbe apparsa come una mostruosità).

Come scrive Anna Foa nel suo libro sull'ebraismo della diaspora, il «vecchio Yishuv», ossia l'insieme dei vecchi insediamenti ebraici nella Palestina presionista, era un mondo composito «di sefarditi e ashkenaziti, di *chassidim* e talmudisti, tutti volti ad una vita di studio e di preghiera»[156]. Questo mondo ebraico-tradizionale, vissuto per secoli nella *pax*

[156] Cfr. A. FOA, *Diaspora. Storia degli Ebrei nel '900*, Laterza, Roma-Bari 2009, p.109.

religiosa dell'Impero Ottomano, vedeva il sionismo come una pericolosa mostruosità, come una vera e propria «abominazione». Il rifiuto del sionismo è condiviso del resto «da tutto il mondo ortodosso» europeo. I tentativi di conciliare sionismo e tradizione religiosa sono minoritari e condannati (almeno in un primo tempo) al fallimento. Scrive ancora Anna Foa:

> Era [....] un rifiuto che andava molto oltre la natura laica del progetto sionista, ed era un rifiuto del sionismo stesso. Nella tradizione, *il ritorno di Israele era strettamente legato a una prospettiva messianica*. Preludio e al tempo stesso condizione dell'avvento messianico era il raduno dei dispersi, degli ebrei cioè dispersi nella diaspora, nell'esilio, *che la mano di Dio, e non l'attività degli uomini, avrebbe radunato in Terra Santa* prima dell'arrivo del Messia. Questa visione religiosa, espressa nel Talmud e mantenuta viva nel mondo ebraico nel corso dei secoli, faceva sì che gli ebrei più tradizionalisti vedessero con timore ed orrore il progetto sionista di ritorno in Israele[157].

Il paradosso propriamente religioso di un messianismo senza Messia si accompagna del resto a un secondo, vistoso, paradosso: nato, in apparenza, per reagire alla fallita assimilazione delle comunità ebraiche nelle società occidentali, il sionismo non fa che assimilare, in realtà, il più occidentale degli ideali ottocenteschi, ossia lo Stato-

---

[157] Ivi, c.vo nostro.

Nazione. La nascita, nell'800, del movimento sionista, è la risposta ebraica al nazionalismo di matrice romantica. Nell'epoca dei nazionalismi e dei risorgimenti nazionali anche Israele – il popolo della diaspora – aspira a risorgere *come nazione e come Stato.* Che poi il ritorno alla terra dei padri, alla terra «promessa» (in senso teologico-nuziale) avvenga su basi espressamente laiche, come puro movimento di popolo, come un ritorno senza Messia, questo è appunto un paradosso ulteriore, che dal punto di vista dell'ebraismo religioso, tradizionale, non poteva che apparire sacrilego.

5. È chiaro che *dopo* Auschwitz la prospettiva storica è mutata radicalmente, al punto che professare idee antisioniste dopo l'Olocausto appare come una provocazione, se non addirittura come un «crimine» intellettuale e morale, come una cinica sottovalutazione del dramma ebraico. Ma è noto, nello stesso tempo, come la tragedia olocaustica abbia contribuito a cementare l'idea sionista e a rafforzarla sul piano internazionale, funzionando (si pensi al celebre libro-inchiesta di Tom Segev) come una sorta di argomento definitivo contro ogni possibile critica del movimento. La forza d'urto dell'argomento «dopo Auschwitz» ha avuto l'effetto retroattivo di minimizzare, di cancellare quasi dalla memoria il vecchio rifiuto ebraico-rabbinico del movimento sionista come corpo estraneo all'ebraismo religioso e tradizionale. Ma quel rifiuto ci fu, e fu clamoroso, e lo sforzo di comprenderne il senso al tempo dei primi insediamenti pionieristici è tuttora un utile e prezioso esercizio mentale. Affermare la natura illegittima dello Stato di Israele

appare oggi, nel dibattito internazionale, come una tesi – chissà perché – «negazionista» (è uno strano cortocircuito logico), da addossare ai governi più retrivi del mondo islamico e a qualche isolato e impresentabile intellettuale antisemita. In realtà, la visione del sionismo come un fenomeno «neocolonialista» (ossia la sua condanna sul piano propriamente *politico*), con particolare riferimento alla situazione palestinese, si intreccia nei suoi critici più avveduti con una consapevolezza più o meno lucida della sua natura antitradizionale, della sua natura appunto di messianismo deviato, di pseudo-messianismo senza Messia[158].

6. A questo punto si potrebbe sollevare una domanda: se è vero che la condanna del sionismo come messianismo deviato, come un «ritorno senza Messia», esprimeva (ed esprime anche oggi, sia pure in frange minoritarie) il punto di vista dell'ebraismo religioso e tradizionale, dovremo forse concludere che il punto di vista religioso è l'unico legittimo? In altre parole: se il sionismo storico è laico, non sarà lecito giudicarlo da un punto di vista *puramente* laico? Qui la questione si fa delicata, sfuggente,

[158] È pur vero che il variegato panorama politico dello Stato Israele presenta una forte minoranza ortodossa e ultraortodossa, che interpreta la figura chiave del colono a partire dalle promesse bibliche e dalla geografia biblica: ma il problema della «conversione» sionista di vasti settori dell'ebraismo rabbinico meriterebbe un discorso a sé, e chiama in causa la metamorfosi profonda subita dall'idea sionista nel suo «passaggio» americano: nella fusione, cioè, dell'ideale sionista con la fisionomia a sua volta «messianica» (tra virgolette) degli Stati Uniti d'America.

perché investe la natura stessa dell'identità ebraica (in che misura l'identità ebraica è definibile in termini *puramente* laici?), e quindi dello stesso sionismo, la cui matrice, essenzialmente laica, non esclude affatto elementi cripto-religiosi o pseudo-religiosi di varia natura.

Vale la pena di citare qui una testimonianza che non può essere tacciata né di antisionismo né di fondamentalismo filo-sionista: è la lettera inviata da Gershom Scholem all'amico Franz Rosenzweig nel dicembre del 1926 sulla questione della lingua ebraica. Scholem è già a Gerusalemme. Il suo ebraismo è un ebraismo in qualche modo «di ritorno», maturato nello studio delle Scritture e nella riscoperta critica della Qabbalah: di fatto, è un ebraismo laico, il sionismo come tale non gli crea problemi. Ma proprio a Gerusalemme Scholem assiste alla controversia sulla lingua: la discussione sull'utilizzo dell'ebraico biblico come lingua corrente del nuovo Stato. E qui Scholem si ferma, angosciato. Come può la lingua santa, la lingua della Torah, del Talmud e della Qabbalah, diventare – si domanda – la lingua profana di uno Stato profano? Scrive Scholem:

> Questa lingua sacra di cui nutriamo nostri i bambini non è forse un abisso che un giorno o l'altro si spalancherà? Le persone non sanno quello che stanno facendo. Credono di avere secolarizzato la lingua ebraica, di averle tolto ogni punta apocalittica. Ma naturalmente non è così [...] In mezzo a questa lingua in cui non smettiamo mai di evocare Dio in mille modi – facendolo così ritornare in qualche modo nella

> realtà della nostra vita – Dio stesso, a sua volta, non resterà silenzioso[159].

Il rapporto privilegiato di Scholem con la lingua ebraica – un rapporto mediato dalla più fine conoscenza delle teorie qabbalistiche sul Nome di Dio sulla Lingua santa come Nome – lo induce a vedere nell'uso profano dell'ebraico biblico una vera e propria profanazione. La lettera a Rosenzweig è un documento sconvolgente: si percepisce qui, con un brivido, la visione anticipata, profetica, della catastrofe che sta per abbattersi sull'ebraismo europeo («Voglia il cielo che la noncuranza che ci ha condotto su questa strada apocalittica non ci porti alla rovina»)[160].

---

[159] Riportiamo qui la traduzione utilizzata da A. FOA, *Diaspora*, cit., p. 112, traduzione che si rifà a sua volta alla traduzione francese della lettera in G. SCHOLEM, *Le prix d'Israel. Ecrits politiques*, Eclat, Parigi-Tel Aviv 2003, pp. 92-94. L'originale tedesco è stato pubblicato per la prima volta da M. Brocke in appendice al suo contributo, *Franz Rosenzweig und Gershom Scholem*, in W. GRAUB, J.H. SCHOEPS (a cura di), *Juden in der Weimarer Republik*, Primus, Stoccarda-Bonn 1986: su questo testo è stata condotta la traduzione italiana di Luigi Azzariti-Fumaroli ora disponibile in J. DERRIDA, *Gli occhi della lingua*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 37-39. Le due versioni differiscono notevolmente nella forma, non certo nella sostanza.

[160] È noto che alcuni movimenti della galassia ultraortodossa – come il già citato Neturei Karta - vedono nella *Shoah* un «castigo divino» per l'empietà sionista. Non risulta peraltro che il Neturei Karta si richiami a Scholem: la sua posizione di «sionista moderato» lo colloca in qualche modo al di sopra delle parti, e fa di queste righe (scritte nel 1926) una testimonianza

7. Tornando alla formula del «messianismo senza Messia», anche qui le cose stanno in termini più sottili di quanto possa apparire a un primo sguardo. Quello che appare empio all'ebraismo religioso del primo '900 non è tanto, infatti, il carattere ateo o comunque non-religioso del movimento sionista, quanto piuttosto quella che potremmo chiamare la sua *hybris sostitutiva*: perché il sionismo, realizzando il ritorno alla terra di Israele, compie *davvero* un'opera messianica, e quel Messia che non arriva – e che non può arrivare perché da un punto di vista ateo è pura favola – viene *sostituito* con un messia artificiale, uscito da un laboratorio puramente umano. È qui che si insinua l'elemento specificamente teologico della *deviazione* sionista: nella fisionomia pseudo-religiosa e pseudo-scritturale che la contraddistingue. Come il Rabbi Löw della leggenda praghese, anche il sionismo di Theodor Herzl e di Ben Gurion prende il posto del Dio biblico per ripeterne l'operazione alla sua maniera: l'*homo novus* che deve uscire dal laboratorio sionista è *superiore* all'ebreo ordinario perché infonde nel suo profilo un pathos rivoluzionario forgiato sull'esperienza socialista. È l'uomo definitivo, l'uomo dei tempi ultimi. Il Messia atteso invano dalla fede ebraica sarà dunque un *messia artificiale*: sarà lo stesso Stato di Israele e il tipo umano del «pioniere» che ne è il protagonista assoluto. Descritto in questi termini, il sionismo appare come un messianismo deviato e parodico, e se il termine «parodia» non compare nella

---

estremamente autorevole.

drammatica lettera di Scholem a Rosenzweig è solo perché il termine non appartiene al suo lessico.

È notevole che, in un contesto del tutto diverso e senza paragone meno «preoccupato» della lettera profetica di Scholem, lo storico russo-americano Yuri Slezkine, autore del volume *The Jewish Century* (2004) si esprima, riguardo al nazionalismo sionista, in termini molto simili a quelli di Scholem:

> Alla fine, a trionfare fu il nazionalismo, centrato sull'ebraico [....] Era un nazionalismo al contrario: l'idea non era di santificare il discorso popolare ma di *profanare* la lingua sacra, non di trasformare la tua casa in una Terra Promessa, ma di trasformare la Terra Promessa in una casa [....] Fu un nazionalismo che proponeva una lettura letterale e palesemente laica del mito dell'esilio; un nazionalismo che puniva Dio per aver punito il suo popolo[161].

Malgrado la sua disinvoltura ormai postsionista, la tesi di Slezkine è in realtà ancora più radicale di quella avanzata da Scholem nel '26: Slezkine parla infatti di una profanazione *intenzionale* (laddove Scholem si appellava o si aggrappava all'ipotesi di una profanazione involontaria: «non sanno quello che fanno»).

8. Questa idea di un messianismo puramente umano – e anzi rovesciato – dove la figura del Messia è sostituita dall'*homo novus* israeliano, dal colono

[161] Y. SLEZKINE, *Il secolo ebraico*, it. Neri Pozza, Vicenza 2011, pp. 156-157, c.vo nostro.

sionista artefice del proprio destino e colonizzatore della sua «terra promessa», richiama non poco l'antica tentazione magico-qabbalistica di *sostituirsi* al Dio della Bibbia usurpandone in qualche modo le prerogative creative e legislatrici: la leggenda praghese del Golem e di Rabbi Löw ne è l'illustrazione classica[162]. L'*homo novus israelianus* vuole essere un nuovo Adamo, uscito da mani puramente umane, emancipato dalla vecchia soggezione al Dio della Bibbia (in questa retorica dell'*homo novus* confluisce ovviamente il pathos socialista dell'uomo nuovo forgiato dalla Rivoluzione di Ottobre: Mosca come nuova Gerusalemme, ma una nuova Gerusalemme che fornirà gli spunti decisivi per il ritorno del popolo ebraico nella vecchia Gerusalemme). Il pathos dell'Uomo Nuovo – messianico sì, ma come sostituto, *Ersatz*, del Messia atteso dai Padri – permea gli ambienti sionisti diventandone l'idea-guida fin dai primi insediamenti primonovecenteschi. Trovando nella società americana il suo miglior terreno di coltura, questo pathos finirà per creare un solco profondo tra i fautori del Ritorno – in chiave laico-rivoluzionaria – e le comunità ebraiche più tradizionaliste: un po'

---

[162] La leggenda praghese è a sua volta molto vicina all'archetipo faustiano, dove l'*homunculus* generato in provetta prende il posto del Golem (cfr. A. NÉHER, *Faust e il Golem. Realtà e mito del Doktor Johannes Faustus e del Maharal di Praga*, Giuntina, Firenze 2005). Sulla questione del Golem e del suo carattere sacrilego-sostitutivo cfr. G. SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980, pp.201-257, e M. IDEL, *Il Golem. L'antropoide artificale nelle tradizioni magiche e mistiche dell'ebraismo*, Einaudi, Torino 2006.

schematicamente, tra l'ebraismo americano e l'ebraismo europeo ma soprattutto europeo-orientale travolto dalla persecuzione hitleriana.

La complessa, variegata composizione delle comunità ebraiche e dello stesso sionismo rischia, in effetti, di nascondere la fisionomia in realtà piuttosto definita e molto particolare dell'ebraismo orientale, l'ebraismo dello *shtetl*, radicato da secoli nei vasti territori dell'Impero Austro-ungarico, nelle zone orientali del Reich tedesco, nella Romania e nella Russia zarista. Benché nato come un'utopia «viennese», e alimentato dalle idee socialiste dell'ebraismo russo, il movimento sionista si sposta a Occidente, approda nei paesi atlantici, e trova lì (e poi soprattutto negli Stati Uniti) la sua principale base operativa. L'ebraismo orientale rimane «indietro». Ne deriva un solco ideologico e psicologico che finisce per gettare nuove ombre sul progetto sionista, e precisamente nella fase cruciale della sua attuazione: gli anni della guerra mondiale e dello sterminio.

9. Un tema che la storiografia recente ha iniziato ad affrontare, non senza esitazioni e imbarazzi, è ad esempio il silenzio della stampa alleata, anglo-americana, sui campi di sterminio. In contesti anche ufficiali affiora la domanda «perché gli alleati anglo-americani non hanno tentato di liberare Auschwitz»[163]. Secondo le tesi, già ricordate, del

---

[163] Cfr. TH. S. HAMEROW, *Perché l'Olocausto non fu fermato*, Feltrinelli, Milano 2010, dove una ricca documentazione storica vorrebbe dimostrare che fu l'antisemitismo latente nelle stesse democrazie liberali a frenare un intervento diretto in difesa delle comunità

movimento ultra-tradizionalista Neturei Karta, i leader sionisti avrebbero *deliberatamente* evitato di aiutare gli ebrei detenuti nei campi, anche allo scopo di sfruttarne il sacrificio come arma politica per affrettare la fondazione dello Stato di Israele. È nota la sconcertante affermazione di Ben Gurion, secondo cui «una mucca in Palestina vale più di tutti gli Ebrei d'Europa». Non potendo fare altro qui che accennare al problema, dalla portata come si capisce formidabile, citeremo una singola testimonianza niente affatto marginale: si tratta dell'epistolario di Isaiah Berlin, e precisamente degli anni americani di Berlin, quando il filosofo di Oxford, alle dipendenze del Foreign Office, svolge un ruolo di raccordo tra le comunità ebraiche americane e il governo degli Stati Uniti allo scopo di favorirne-accelerarne l'entrata in guerra, nella prospettiva di una più rapida realizzazione del progetto sionista[164]. Berlin, che vanta una rete di amicizie influenti e variegate, è instancabile. Dopo qualche esitazione iniziale (avrebbe preferito essere distaccato a Mosca anziché a New York) si prodiga per la causa, frequentando i nomi di spicco del sionismo americano, dai Frankfurter ai Brandeis, ai Rothschild allo stesso Ben Gurion. Sono gli ambienti dell'ebraismo ricco, banchieri e industriali e intellettuali, è il mondo dorato che si intravede nella lettera del 9 agosto 1944 ai genitori: Berlin racconta un week-end indimenticabile trascorso a Cape Code

---

ebraiche orientali (diretto o anche indiretto, per mano sovietica). Tacendo però sul silenzio delle comunità ebraiche americane.

[164] Cfr. I. BERLIN, *A gonfie vele. Lettere 1928-1946*, Adelphi, Milano 2008.

in casa Rothschild, tra ospiti signorilissimi e coltissimi, su prati dall'erba impeccabile, mentre in Europa infuriava l'Armageddon e i correligionari ashkenaziti dei Rothschild finivano Laggiù[165].

Quella che appare scovolgente è infatti la data. Sono i mesi della «soluzione finale». Ad Auschwitz-Birkenau arrivano i famosi treni stipati di ebrei (soprattutto) orientali, polacchi, bielorussi, ucraini, galiziani ecc. Gli ebrei dello *shtetl* (anche se non manca il generoso contributo dei governi fascisti, dalla Francia collaborazionista all'Italia mussoliniana). C'è qualcosa che stride in queste pagine spumeggianti di snobismo e di mondanità miliardaria: è il silenzio totale su quello che accadeva in Europa. È forse pensabile che le comunità ebraiche americane fossero all'oscuro? Che non conoscessero le dimensioni della tragedia? Che il sistema concentrazionario fosse così ermetico da non lasciar filtrare alcuna notizia, anche vaga, nelle maglie dell'intelligence anglo-americana? Gli storici devono ancora dipanare la matassa. C'è però un dettaglio preciso su cui l'epistolario del giovane Berlin non lascia dubbi: è che al sionista Berlin il vecchio ebraismo orientale, stanziale, contadino, avvinghiato ai suoi vecchi riti, non importava né poco né punto. È illuminante, al riguardo, la sua unica divagazione ebraico-orientale: ancora studente

---

[165]Cfr. Ibid., p. 247: «ho soggiornato con l'incantevole, gentilissima, *jeder Zoll eine Lady*, Alix de Rothschild, moglie di Guy, a Cape Cod, dove il clima è fresco e gradevole (come lo era durante i concerti), e ho un piccolo cottage con un servitore nero tutto per me. Tutto qui è placido e bello» (Lettera a Marie e Mendel Berlin, 9 agosto 1944).

a Oxford, nell’estate del ’33 organizza un breve viaggio nella Rutenia, nel cuore dell’ebraismo orientale (Hitler ha appena preso il potere, Berlin è a Salisburgo per il Festival, dove conosce Toscanini). È forse attratto dalle comunità chassidiche e dai loro «rebbe» miracolosi (come il ceco Yiri Langer in altri tempi)? Nemmeno per sogno. Berlin è mosso da interessi linguistici: è incuriosito dai dialetti della zona, vuole riportarne qualche informazione di prima mano. Toccata e fuga. In una lettera a un amico tedesco la descriverà come «un paese un po’ matto, squallido, brutto, con una popolazione interessante e ambiziosa [...] Ebrei pittoreschi e un po’ matti, piccoli attaccabrighe ucraini»[166]. Quel mondo così tradizionale e ostinatamente chiuso in se stesso lo infastidisce: «non possono continuare a rimestare la stessa salsa in eterno»[167]. E infatti smetteranno presto, di rimestarla, sparendo dalla carta geografica[168].

9. Quale fosse il sentire comune degli ebrei occidentali – emancipati, poco religiosi o non più religiosi, al riparo delle proprie tranquille dimore londinesi o newyorkesi – verso il «residuo orientale» del mondo ebraico, è detto con straziante lucidità da

[166] Ibid., p. 49 (lettera ad Adam von Trott, 26 ottobre 1933).
[167] Ivi.
[168] Una straordinaria documentazione fotografica del mondo «scomparso» dell’ebraismo orientale è il libro di R. VISHNIAC, *A Vanished World*, Penguin Books, New York 1986. La distanza incommensurabile – visiva, antropologica - tra questo mondo e il mondo sofisticato del grande ebraismo americano, sembra suggerire in un lampo la portata «sacrificale» della tragedia.

Joseph Roth nella sua appassionata apologia dell'ebraismo orientale. Sono quella pagine di *Juden auf Wanderschaft* [*Ebrei erranti*, 1927] in cui Roth affronta il tema spinoso dell'assimilazione e dell'emancipazione delineando un ritratto impietoso dell'ebreo assimilato ed emancipato, dell'ebreo «occidentale». Roth ha dell'ebraismo un'idea più grande - in qualche modo più universale - che mal si concilia con l'idea tutta occidentale e ottocentesca di «nazione»: «Quale felicità può mai rappresentare essere una 'nazione' come i tedeschi, i francesi, gli italiani, quando 'nazione' si è già stati tremila anni addietro [...] !»[169]. Il desiderio di essere una nazione-come-le-altre gli appare riduttivo, piccolo-borghese, inadeguato alla superiore dignità dell'ebraismo. Con ciò, Roth non sposa le posizioni antisioniste: il suo è un sionismo «debole», rassegnato, che vede nel sionismo «l'ultima via d'uscita»[170]. Il dato saliente – ed emotivamente fortissimo – di queste pagine è piuttosto la sua elegiaca difesa dell'ebreo orientale contro la minaccia di una assimilazione *che finirebbe per rivoltarsi contro di lui*. Gli ebrei assimilati – gli ebrei orientali emigrati in Occidente – sono diventati «signori bene educati, rasati alla perfezione, in finanziera e cilindro, che foderano il libro delle preghiere con l'editoriale della rivista ebraica preferita perché credono di essere meno riconoscibili»[171]; per pregare hanno bisogno dell'organo, come i protestanti, e ne vanno anche

[169] J. ROTH, *Juden auf Wanderschaft*, Die Schmiede, Berlino 1927, trad.it. *Ebrei erranti*, Adelphi, Milano 1985, p. 24.
[170] Ibib., p. 27.
[171] Ibid., p. 29.

fieri. L’effetto di questa metamorfosi – che a Roth appare penosa – è il *disprezzo*: «la metà degli ebrei che oggi parlano con tono *sprezzante e sdegnoso* avevano dei nonni provenienti da Tarnopol»[172]; è naturale, per loro, «*disprezzare* il cugino, ancora puro e incontaminato, che viene dall’Oriente e possiede più umanità e divinità di quanta se ne possa trovare in un predicatore qualsiasi nei seminari teologici dell’Europa occidentale»[173]. È il disprezzo dell’oxoniano Isaiah Berlin – in cilindro e finanziera – per gli ebrei «un po’ matti» (e sicuramente poco puliti) della famosa Rutenia subcarpatica.

La conclusione di queste pagine non può essere che schematica: Isaiah Berlin e Joseph Roth sono figure emblematiche di due mondi sideralmente lontani e alla fine opposti. Da questa siderale distanza le centrali operative del sionismo americano tenteranno la costruzione – in provetta – dell’Uomo Nuovo, utilizzando – perché no – i residui sacrali di una lingua nella cui sacralità più non si crede. E se l’altro mondo – quello disprezzato e cencioso – finisce ad Auschwitz-Birkenau, tutto sommato per il sionismo americano la tragedia non è senza risvolti positivi. Eliminata la zavorra retriva e politicamente inutile dello *shtetl*, e saldamente ancorato alla corazzata americana, il movimento potrà lanciarsi verso più gloriosi e «messianici» destini.

* * *

[172] Ibid., p. 28.
[173] Ibid., p. 30.

Francesco Maria Orlando

La logica messianica secondo Jacob Taubes

Le idee non discendono unicamente da quanti le pensano, ma scaturiscono altresì dall'agire di quanti le pongono in essere. Uno studio incentrato sull'analisi teologica, filosofica e politica del popolo di Israele non può ignorare la categoria del messianismo per mettere in luce i nodi cruciali, attorno ai quali si dipana la storia del popolo di Giuda: l'istanza messianica, infatti, nasce e si sviluppa proprio in seno alla teologia ebraica. La paternità rivendicata dal Dio di Israele sul suo popolo costituisce un momento di rottura all'interno della concezione compatta che l'uomo ha della natura e della storia. L'appartenenza al mondo creato, la dimensione politica e la concezione di una vita oltre la morte sono tutte categorie che vengono stravolte e nuovamente decodificate proprio a seguito della rivelazione di un Dio unico e, soprattutto, geloso: è l'effetto dirompente che il monoteismo della rivelazione provoca all'interno della concezione classica dell'eterno ritorno dell'uguale di stampo ellenistico[174]. La rivelazione

[174] Si è generalmente d'accordo nel riconoscere che la tradizione dell'ebraismo, e di conseguenza del cristianesimo, stravolge i termini del rapporto tra uomo e natura, uomo e storia, uomo e Dio. Per quanto non siano mancate, evidentemente, forme sincretiche di appropriazione delle diverse istanze, tanto dalla parte ellenistica quanto da quella giudaico-cristiana, tuttavia il contributo della religione rivelata è assolutamente inedito

del Padre apre le porte alla storia della salvezza, preparata per il popolo che lo stesso Dio si è scelto: lo sguardo dell'uomo penetra oltre la ciclicità della natura e intravede l'opportunità di tracciare un percorso lineare. L'attesa messianica rompe il circolo infinito della storia e proietta lo sguardo in un futuro, al termine del quale se ne realizza il perfetto compimento. Come afferma Sergio Quinzio, «tale idea può nascere soltanto nell'orizzonte di una concezione lineare del tempo, quale è appunto quella prevalente nella Bibbia e in generale nell'ebraismo. Anzi, si deve dire piuttosto che concezione lineare del tempo, idea di storia e idea di redenzione messianica sono un'unica e medesima cosa»[175]. Prendendo le mosse da una simile concezione della storia, si crea terreno fertile per l'apocalittica, che trova ragione proprio nella previsione di una fine del tempo: all'interno di tale scenario, il messianismo alimenta l'attesa di una sostituzione della creazione con un altro mondo, del quale è preannunciata la venuta. Su questo punto è possibile evidenziare una netta distinzione rispetto alla tradizione classica, ma anche in relazione a tutta la cosmogonia proveniente dalle regioni dell'estremo Oriente. La peculiarità distintiva del messianismo è che effettivamente è previsto e atteso che un altro mondo, preannunciato e rappresentato, si sostituisca all'ordine attualmente in corso[176]. Nella tradizione esterna al monoteismo non era vaticinata la

e comporta necessariamente di riscrivere le direttrici e il senso della storia, posto che all'uomo è dato un altro *status* all'interno della creazione *tout court*.

[175] S. QUINZIO, *Le radici ebraiche della modernità*, Adelphi, Milano 1990, p. 65.

sostituzione del mondo fenomenico con il mondo reale: ci si limitava a considerare la realtà sensibile come una spuria rappresentazione del *noumeno*. All'interno della concezione del messianismo, quale portato del monoteismo giudaico-cristiano, si cristallizza il rapporto antinomico tra vita terrena e vita celeste, nell'attesa che il Regno venturo obliteri la menzogna e il peccato del mondo attualmente in corso. Ne consegue che qualunque tentativo di inaugurare in questo mondo il compimento del tempo messianico è votato al fallimento: prova ne sarebbe il continuativo decorso della storia.

Rileva in questa sede provare a interpretare la consistenza ontologica dello Stato di Israele, in relazione all'istanza messianica suesposta, di cui il popolo ebraico è l'originario portatore. Il commento di Taubes[177] alle tesi di Scholem risulta pertinente allo scopo.

In una conferenza tenutasi a Gerusalemme nel 1981, il professore della Cabala Gershom Scholem definisce il prezzo del messianesimo per il popolo di Giuda: la corsa verso il compimento messianico, proprio perché destinata al fallimento, ha determinato per l'ebreo il ripiegamento in una «vita vissuta nel differimento»[178]. Nel mirino del

---

[176] La classica distinzione tra il Messia ebraico che viene nella storia e il Messia cristiano che invece giunge alla fine dei tempi è qui superata in omaggio alla peculiare interpretazione del messianismo operata da J. Taubes e che sarà chiarita nelle prossime pagine.

[177] J. TAUBES, *Il prezzo del messianesimo*, Quodlibet, Macerata 2000.

[178] G. SCHOLEM, *Zum Verständnis des messianischen Idee im Judentum*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1986, p.

professore c'è il processo d'interiorizzazione, attraverso cui il chassidismo si è fatto, sì, «portatore di un'inaudita intensità e intimità della vita religiosa, [ma a fronte del quale] ha dovuto pagare un caro prezzo: [...] ha rinunciato al regno del messianismo»[179]. L'interiorizzazione è descritta da Scholem in antitesi al messianismo: un «fuga [per] sottrarsi alla verifica dell'istanza messianica»[180]. Una lettura, questa, eccessivamente rigida per Taubes, che vede, piuttosto, nell'interiorizzazione la *clé de voûte* che permette l'inverarsi dell'istanza messianica entro la scena della storia. Non stupisce che i due filosofi divergano totalmente sul punto, essendo questo un nervo scoperto che mette in discussione l'ebraismo, in relazione a se stesso, ma anche «al movimento ebraico che ha determinato l'incontro dell'ebraismo con la grande storia»[181]: il cristianesimo. Il prezzo del messianismo, secondo l'impostazione scholemiana, si evince chiaramente confrontando la concezione della redenzione nell'ebraismo con quella cristiana: l'una è vissuta per il *medium* della comunità, l'altra è un'esperienza individuale e interiore. Perderne la dimensione collettiva, tribale, comporta, per Scholem, il ripiegamento nella sfera mitica, con il conseguente scotto di un'evasione dalla storia. L'eccezionalità del contributo taubesiano è nel superamento della

73.

[179] ID., *The Neutralization of the Messianic element in Early Hasidism*, Joseph Weiss Memorial Lecture, Londra 1970, in "Journal of Jewish Studies", 1969, n. 20, pp. 25-55.

[180] ID., *Messianischen Idee*, op. cit., p. 108.

[181] S. QUINZIO, *Le radici ebraiche*, op. cit., p. 121.

dicotomia tra redenzione cristiana ed ebraica, considerata dal rabbino «un residuo della classica controversia medievale»[182], dimostrando, invero, che ciò che è stato da Scholem presentato come un prezzo ingente ai danni della salvezza del popolo di Israele altro non è che l'inevitabile e, anzi, necessaria conseguenza di una crisi interna all'escatologia ebraica. L'interiorizzazione dell'istanza messianica è il campo di indagine della *Teologia politica di san Paolo*[183], in cui l'autore propone un'analisi inedita della *Lettera ai Romani* ed espone sistematicamente le argomentazioni alla base della sua critica al "prezzario" scholemiano. Ciò, per altro, a riprova di quanto riporta Quinzio: «ebraicamente [...] è più importante la fine dell'inizio, lo sviluppo del cristianesimo dall'ebraismo è decisivo per la stessa autocomprensione ebraica»[184].

Il confronto è richiamato dalla distinzione buberiana[185] tra *'emunah* e *pistis*: la prima è la fede naturale, che l'uomo vive in comunione con la collettività; la seconda rappresenta l'atto di conversione, per il quale il singolo individuo si stacca dalla dimensione comunitaria di origine e decide volontariamente di aderire a un nuovo credo. Secondo Buber, la '*emunah*, la fede primaria, si

---

[182] J. TAUBES, *Il prezzo del messianesimo*, op. cit., p. 38.

[183] J. TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, Fink, Wilhelm, Monaco, 1993; trad. it. di P. Dal Santo, *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano 1997.

[184] S. QUINZIO, *Le radici ebraiche*, op. cit., p. 121.

[185] M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Manesse Verlag, Zurigo 1950; trad. it. di S. Sorrentino, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, San Paolo Edizioni, Milano 1995.

colloca «agli albori del popolo di fede, Israele»[186], mentre la fede per conversione, la *pistis* (la fede *in*) è propria della cristianità. In tal senso, entro l'ambito del messianesimo, la fede primaria rappresenta il freno che trattiene l'evento messianico, mentre la fede *in* è, per converso, l'acceleratore che sospinge il popolo a riconoscere il Messia prima del tempo. Se in Buber la conversione è un portato della cultura ellenistica, di cui Paolo di Tarso sarebbe l'erede, per Taubes il discorso è intimamente ebraico, poiché «la "fede *in*" non è affatto solo greca, *ma si colloca al centro di una logica messianica*»[187]. L'ebraismo ha già in sé la tensione messianica all'accelerazione e manifesta nella storia la propensione alla fede *in.*

La tesi di Buber conduce al confronto inevitabile con il cristianesimo, alla stregua di come si è precedentemente dimostrato per il commento di Scholem sull'interiorizzazione: in entrambi i casi Taubes critica l'impostazione rigida, tradizionalista dei due accademici, offrendo un'altra interpretazione della logica messianica, che non sclerotizza una marcata distinzione tra ebraismo e cristianesimo, ma che, sorprendentemente, vuole intendere e ridurre l'esperienza messianica della croce a un evento interno alla dinamica escatologica dell'ebraismo. Interiorizzazione e *pìstis*, dunque, in Taubes perdono il carattere disgiuntivo, attribuitone da Scholem e Buber, per divenire piuttosto pietra angolare della tesi che rileva una matrice sovversiva insita all'esperienza del popolo di Israele, della quale si è tradita la tensione messianica proprio nel

[186] Ibid., p. 18.
[187] J. TAUBES, *La teologia*, op. cit., p. 28.

cristianesimo e, aggiunge il rabbino, nel sabbatianesimo. In entrambi i casi, commenta, si può osservare «un processo di interiorizzazione parallelo»[188]: un processo che completa il proprio ciclo, partendo dalla manifestazione del Messia, che si professa tale e raduna intorno a sé un numero cospicuo di adepti; lo scandalo di un atto antinomico (la crocifissione per Gesù di Nazareth, l'apostasia per Shabbetày Tzevì) e, infine, il processo di interiorizzazione, che segue il pubblico fallimento, grazie al quale i rispettivi discepoli possono decodificare un nuovo *nomos*, in sostituzione alla legge mosaica. In ragione di ciò Taubes commenta: «il dramma sabbatiano è una caricatura del dramma cristiano»[189] intendendo che si ripropone un copione già visto, per cui «l'esperienza interiore della redenzione [viene] reinterpretata alla luce di una catastrofe esteriore e di uno schiaffo sul viso»[190]. Il dato saliente rilevato dal rabbino è l'interpretazione che viene fatta *a posteriori* dell'atto antinomico: senza di essa, la capitolazione dei rispettivi messia non avrebbe avuto alcuna eco. «È l'interpretazione che crea la musica messianica. Il messia è solo il tema, la sinfonia viene scritta da spiriti audaci come Paolo di Tarso e Nathàn di Gaza»[191], il contributo dei quali ha permesso l'esautorazione della Torà e la diffusione della fede in un messia votato alla morte.

Per Taubes il cristiano persegue la stessa finalità nichilistica del sabbatiano, la cui matrice è insita nell'ebraismo e per la quale è possibile giustificare

---

[188] ID., *Il prezzo del messianesimo,* op. cit., p. 39.
[189] ID., *La teologia*, op. cit, p. 30.
[190] Ibid., p. 31.
[191] ID., *Il prezzo del messianesimo*, op. cit., p. 40.

la trasgressione della forma in nome di una realtà sostanziale che la supera e la priva di senso. Ciò che preme sottolineare a Taubes è la condizione paradossale che scaturisce dall'eresia cristiana, così come quella sabbatiana: in entrambi i casi il Messia annuncia il suo ritorno sulla terra, previsto dopo il pubblico fallimento della sua predicazione. In termini messianici questo comporta che il tempo non è più percepito alla maniera dell'ebreo, che ancora attende di conoscere il vero Messia, quello che lo libererà dall'oppressione straniera; il cristiano, così come il sabbatiano, ha già incontrato il suo Messia e vive nell'attesa che ritorni: è la *parusia*, notoriamente paolina, che lascia il fedele a metà tra il "già" della venuta e il "non ancora" della fine dei tempi.

L'impostazione taubesiana si pone in aperta antitesi a quanto sostenuto da Gershom Scholem: qui la tensione messianica dell'ebraismo è la forza che sospinge verso la storia, l'acceleratore che preme sui tempi perché si realizzi il regno atteso. Se l'ebreo è stato confinato a una "vita vissuta nel differimento", ciò è dovuto, spiega Taubes, piuttosto all'egemonia rabbinica, che ha bollato come pseudo messianico qualunque movimento liberatorio, relegandosi nei «quattro cubiti dell'*Halacha*»[192]. Il messianismo, al contrario, è l'istanza magmatica che fermenta in seno all'ebraismo e produce costantemente, con una tempistica (diremmo) prevedibile, nuovi messia che la assecondano: la storia dell'Europa è carica di "sovratoni messianici", a partire dalla fondazione degli stati Uniti d'America

[192] Ibid., p. 43.

ad opera dei puritani, originariamente sbarcati oltreoceano per fondare la nuova Sion; come anche le rivoluzioni che hanno portato ad una temporanea riformulazione del calendario, assecondando la chimera di una nuova era da inaugurare.

Il commento di Taubes capovolge la tesi di Scholem, senza lesinare accenti icastici dalla forte carica profetica:

> Spaventato dalle conseguenze distruttive della fantasia messianica, [Scholem] è arrivato a negare la rilevanza degli elementi messianici nell'utopico ritorno sionista, falsificando così la storia [...] L'istanza messianica è stata virtualmente evocata dall'orrore e dalla distruzione degli ebrei europei e ha permesso che la sfrenata fantasia apocalittica prendesse il controllo della realtà politica dello Stato di Israele. Se l'idea messianica, nell'ebraismo, non vuole attuare nessuna svolta interiore, può effettivamente trasformare il paese della redenzione in una fiammeggiante apocalisse. Ogni tentativo di realizzare la redenzione sulla scena della storia, senza una trasfigurazione dell'idea messianica, porta nell'abisso[193].

Per trasfigurazione Taubes intende quel processo d'interiorizzazione, che contiene la crisi messianica, senza che il popolo di Dio, l'eletto, devii dalla salvezza. Cristianesimo e sabbatianesimo sarebbero esperienze eretiche che hanno assecondato la tentazione alla conversione (*pistis*), rimanendo

[193] Ibid., p. 44.

espressione della sostanza ebraica, ma perdendo la forma (*'emunah*), quale garanzia dell'elezione. La questione del messianesimo investe, pertanto, il diritto alla primogenitura, ovvero il privilegio di porsi alla guida della storia della salvezza. Nella *Teologia* la tematica è tutta incentrata sul riconoscimento di tale titolatura, che Taubes attribuisce ancora al popolo di Giuda.

Risulta inevitabile, allora, il confronto con Paolo, il più accreditato interprete, presso i cristiani, del riconoscimento di una nuova primogenitura[194]. L'interesse di Taubes per l'apostolo dei Gentili muove dal fatto che questi, «ebreo da ebrei, fariseo quanto alla legge»[195], di fronte allo scandalo del messia «giustamente crocefisso secondo la legge»[196], non si ravvede ebraicamente, ma insiste nella fede verso il nazareno. Non è più la Legge a salvare l'uomo, ma colui che ad essa ha scelto di assoggettarsi: è rovesciato completamente il metro di giudizio proprio della comunità giudaica. Un capovolgimento assunto dall'ebreo *par excellence*, che ha tradito, nel significato etimologico del verbo, la tensione messianica dell'ebraismo, assecondandone la matrice sovversiva.

L'unico altro momento nella storia di Israele, in cui si verifica concretamente la tragica possibilità che ciò accada, è in *Es* 32. Quando il Signore degli eserciti manifesta al suo servo Mosè l'intenzione ferma di annientare il popolo che ha oltraggiato a più riprese il Suo nome, questi non esita un secondo

---

[194] In riferimento a quanto scrive in *Rm* 9,13: «come sta scritto: *ho amato Giacobbe, ho odiato Esaù*».
[195] *Ef* 3,5-6.
[196] J. TAUBES, *Il prezzo del messianesimo*, op. cit., p. 39.

a fare quanto in suo potere per dissuaderlo dal commettere tale atrocità, invocando misericordia, ma anche presagendo che tale condotta potrebbe essere interpretata a danno del Suo Nome[197]. Il testo talmudico lascia intendere senza equivoci che è solo grazie alla perorazione insistente di Mosè che il Santo d'Israele si è potuto ravvedere riguardo le Sue intenzioni.

La tradizione biblica riconosce a Mosè il ruolo cruciale di mediatore per la salvezza di Israele: ottemperò al suo dovere perché «implorò il Signore»[198]. L'atto di implorare compiuto da Mosè si dice in ebraico *Wa-jehal*[199], che «significa non solo

---

[197] « [...] Quando il signore gli disse: "Lasciami, ché io li voglio distruggere" (*Es* 32) allora Mosè disse: "Questa cosa dipende da me". [. . .] Mosè in un certo qual modo afferrò il santo, Egli sia benedetto, come uno che afferra il suo compagno per la veste, e gli disse: "Signore del mondo, io non Ti concederò pace, finché Tu non concederai pieno perdono [. . .] quelle parole che tu dicesti a me: Va' e riferisci a Israele nel mio nome; io andai e dissi loro nel Tuo Nome; ora che cosa devo io dire loro? [. . .] Egli, il suo potere è diventato debole come quello di una donna ed Egli non può salvarli [. . .] essi potranno dire ancora che a un re [faraone] egli ha saputo resistere, ma a trentun re [delle popolazioni autoctone] Egli non può resistere!". Cfr S. CAVALLETTI (a cura di), *Il trattato delle benedizioni (Berakhot) del Talmud babilonese*, UTET, Torino 1968.

[198] *Es* 32,11.

[199] *Wa-jehal*, in ebraico, è «il passo della Torah che viene letto nei giorni di diguno [...] nel giorno dell'indipendenza dello Stato di Israele, i *hasidim* di Gerusalemme digiunano, prendono i rotoli della Torah e leggono questo passo [...] È un anti simbolo di cui gli ebrei sono tuttora capaci!». Cfr J. TAUBES, *La teologia*, cit., p. 65.

“implorò”, ma anche compì il rito dello scioglimento di Dio dal giuramento della distruzione»[200]. Mosè prende coraggio di fronte alla preannunciata catastrofe e si fa forte della sua posizione al punto da intimare Dio dicendo: «Altrimenti, cancella me dal Tuo libro»[201]. Questo è l’anatema di Mosè, rivolto a Dio. Quando Paolo sceglie di estendere alle genti l’annuncio che la vocazione del *pàs Israel* è universale, egli si arroga il compito, rifiutato da Mosè, di distruggere il popolo di Dio, che si è macchiato della colpa. Adesso, invece, Paolo vorrebbe essere anatema contro Dio, a vantaggio dei fratelli secondo la carne[202], perché è lucidamente consapevole che la sua opera di predicazione costerà la primogenitura al suo popolo d’appartenenza.

Taubes, in quanto ebreo, riconosce nell’impetuosità (ma forse anche impietosità) della “politica” di Paolo l’attuazione dell’ *orgé theoù*. Muovendo dal parallelo Paolo-Mosè[203], Taubes afferma: «Mosè, portavoce del popolo di Israele, rifiuta, e per ben due volte, di dare inizio a un nuovo popolo e di annientare quello di Israele; Paolo invece accetta di farlo»[204].

Secondo Taubes, il principale contributo apportato all’Occidente da Paolo è stato quello di farsi carico di un compito che nessuno prima di lui, neanche il profeta Mosè, ha voluto o potuto sostenere[205].

---

[200] Ivi.
[201] *Es* 32,32.
[202] *Rm* 9,1-3.
[203] *Rm* 9,15 e ss.
[204] J. TAUBES, *La teologia*, op. cit., p. 21.

Estendere l'annunzio messianico anche ai pagani equivale a depredare il popolo di Dio del suo passato, che «finisce per avere contorni indefiniti. Mosè non lo avrebbe mai fatto e Paolo è consapevole di essersi addossato un compito davvero unico»[206]. Scegliere di portare a termine questo compito vuol dire allora, come scrive Riccardo Panattoni, «assumersi la responsabilità di annientare il popolo di Israele»[207].

La tesi di Taubes poggia sul confronto testuale della liturgia dello *Jom Kippur*[208], che celebra la memoria della mancata distruzione del popolo di Dio, con la legittimazione di un nuovo popolo eletto propugnata da Paolo, sulla base della fede in «un Messia che pende maledetto dalla croce»[209]. La contraddizione della crocifissione e

[205] Per questo Taubes sostiene che il cristianesimo trovi la sua origine in Paolo e non in Gesù Cristo, proprio perché esso non è che il superamento dell'ebraismo; scenario entro il quale Mosè rappresenta l'ebraismo, l'Antico Testamento e Paolo il Nuovo. Il fatto sorprendente, poi, che in Paolo non compaia mai la parola 'cristiano' è una prova che l'origine di questo popolo non può che ascriversi dopo il suo apostolato.

[206] Ibid., p. 83.

[207] R. PANATTONI, *Appartenenza ed eschaton,* Liguori, Napoli 2001, p. 94.

[208] «Vi ho presentato un saggio di esegesi talmudica *in nuce* [cfr nota 23]. Tutto il testo acquista senso solo a partire dall'esperienza della distruzione [...] La mia ipotesi è che lo *Jom Kippur*, il giorno dell'espiazione... trasponga nel rituale la controversia fra Dio e Mosè. Il giorno stesso perdona [...] Non perdona tutto, ma comunque perdona". Cfr J. TAUBES, *La teologia*, op. cit., pp. 68-69.

[209] Ivi.

dell'interpretazione rivoluzionaria fattane da Paolo viene risolta da Taubes ascrivendo il fenomeno del cristianesimo entro i confini dell'ebraismo, poiché il suo fondamento è il medesimo di quello giudaico, con la sola variante che il soggetto direttamente interessato, Paolo, ha preferito continuare nella via della distruzione, anziché riconoscere in questo atteggiamento un'evidente deviazione dal ritmo della volontà di Dio. A ragione Cuniberto sostiene che Taubes si approcci all'analisi della storia universale:

> Con la sola forma dell'essere ebreo: questo è il principio che corrode e toglie ogni forma data in vista della forma messianica. La forma per eccellenza è la Legge ed essa è la prima ad essere tolta: l'uomo ebreo agisce come il lievito che toglie ogni forma (è il principio del nichilismo) fino a quella forma finale, totalmente artificiale, dell'Universale realizzato su scala planetaria. In quest'ottica la predicazione paolina è la perfetta manifestazione di questo processo: dalla negazione ipostatica e kenotica della forma, l'ebraismo rinunciando a sé si impossessa per delega dell'Impero, nella forma della Chiesa, anelando coerentemente a quell'esigenza dell'universalità insita nel germe ebraico. La via *negationis* è la via regia per Taubes dell'ebraismo rivoluzionario[210].

[210] F. CUNIBERTO, *Il cedro e la palma*, Medusa, Milano 2009, pp. 34-35.

In quest'ottica, Paolo rappresenta il vettore del «principio che corrode», la sostanza messianica dell'ebraismo, la *pistis* buberiana, l'acceleratore che sospinge verso il compimento. Il contraltare è la *'emunah,* la forma naturale che definisce i confini del popolo eletto, la Legge mosaica, il freno che trattiene la sostanza. Dalla prospettiva taubesiana, Paolo, esautorando la Legge *in favor rei*, elimina il freno: la legittimazione, che per l'ebreo passa attraverso il sangue, con Paolo si trasmette nello spirito. Quello che Taubes definisce un processo di pneumatizzazione. L'equilibrio si manterrebbe fintanto che è accertata la compresenza di forma e sostanza.

Quando Paolo dichiara che la Legge è compiuta nel Cristo crocefisso, egli pone le basi per decodificare un nuovo *nomos* e individua nella fede il fondamento, il punto dirimente sulla primogenitura. Tuttavia, esiste veramente la possibilità che avvenga questo passaggio di elezione, questo trasferimento di legittimazione? Paolo la individua in *Gn* 15,6: [Abramo] credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia. Questo avvenne prima della circoncisione. Egli dimostra che la sua fede non è diversa da quella di Abramo. Basandosi l'ebraismo sull'esperienza della *ri–velazione*, si suppone che ci sia stato un tempo in cui Abramo ancora non fosse circonciso e, dunque, ancora non fosse *katà physin* entro i confini del popolo dell'alleanza. Egli ha scelto di credere in Dio e di sottoporsi alla circoncisione, proprio alla stregua di come i cristiani della prima ora si sono volontariamente sottoposti al battesimo. E così come i figli di Abramo sono stati circoncisi in fasce, garantendo quel vincolo che è proprio della

‘emunah, parimenti i figli dei primi cristiani sono stati naturalmente coinvolti a partecipare della nuova alleanza.

La distinzione tra la fede naturale e la fede per conversione non esaurisce il discorso sul messianesimo, che è, in ultima istanza, il discorso sul popolo eletto.

A riguardo, non risulta esauriente il commento di Panattoni, che si limita a definire la carica essenzialmente antinomica della fede cristiana, quella «coincidenza contraddittoria» tra il già della venuta messianica e la dilazione del suo compimento «*kairologico*» alla fine dei tempi: un’analisi incentrata sulla percezione del tempo messianico. Panattoni sostiene che solo riconoscendo alla *Ekklesia* la dimensione apostolica del passaggio dagli Ebrei ai Gentili è possibile accordare in seno al percorso di redenzione la consistenza ontologica della chiesa come nuova comunità, quando afferma che «l’implicazione teologica e non semplicemente storica, del fatto che Gesù e gli Apostoli si siano rivolti prima agli ebrei, esprime il riconoscimento dell’irrinunciabile elezione di questo popolo»[211]. Un commento che risuona fortemente dissonante con la lettura di Taubes della *Lettera ai Romani*: il rabbino di Zurigo commenta parallelamente il *Wa-jehal* e l’epistola paolina, proprio perché in essa l’apostolo dimostra l’inconsistenza dell’elezione abramitica, in forza di un atto fondante una *nuova* elezione. Presumibilmente, nel tentativo di non leggere nell’esperienza del cristianesimo un consustanziale antisemitismo, Panattoni asseconda la presunta

[211] R. PANATTONI, *Appartenenza*, cit., p. 123.

priorità teologica degli ebrei. Se tale fosse la sostanza della *Lettera ai Romani*, però, Paolo non avrebbe avuto motivo di manifestare il proprio cordoglio, fino a desiderare di essere «anatema»: l'apostolo è addolorato perché ha compreso che le sue parole rilevano un punto di svolta, che d'ora in avanti intaccherà irreversibilmente l'indiscussa elezione finora garantita ai figli secondo la carne. Oltretutto, Panattoni lascerebbe intendere che non è mai stato considerato in seno al cristianesimo il proposito di porsi alla guida della storia della salvezza, in sostituzione del popolo di Israele: sarebbe più corretto, forse, riconoscere che l'esperienza cristiana vuole ereditare il ruolo di Giuda, ma non per questo le si deve attribuire anche l'intento di annichilire Israele.

La lettura di Paolo che accomuna i due autori si basa sull'equivoco che il cristianesimo abbia effettuato un superamento dell'ebraismo: come a dire che, misconoscendo l'elezione esclusiva del popolo di Giuda, la nuova alleanza è priva di consistenza ontologica. La sostanza della predicazione paolina, al contrario, trova la sua *raison d'être* proprio nella dimostrazione che il messia «giustamente crocifisso secondo la legge» ha realizzato di questa il definitivo compimento. Tutto sta, scrive Quinzio, nella «possibilità di pensare il Messia sconfitto, il Messia che fallisce»[212].

La logica messianica in Taubes è interpretata leggendo l'esperienza paolina come il superamento, privo di legittimazione, dell'incontrovertibile dato storico per cui Israele è, per propria natura, l'eletto.

---

[212] S. QUINZIO, *Le radici ebraiche*, op. cit., p. 118.

Taubes ragiona nei termini di forma sostanza, alla stregua di come Buber interpreta il messianesimo filtrato per la dicotomia *'emunah pistis*, e Scholem l'antitesi messianesimo interiorizzazione. Tale dialettica si evince con chiarezza nella comparazione taubesiana tra cristianesimo e sabbatianesimo: egli non considera la sostanziale differenza tra i due movimenti messianici. Nel caso del sabbatianesimo, l'aberrazione eretica consiste nell'aver giustificato sul piano teologico l'atto antinomico dell'apostasia: nel momento in cui è possibile conferire arbitrariamente un significato positivo anche al rinnegamento pubblico della propria fede, nulla impedisce di invertire di senso qualsiasi fatto o segno messianico. Il paradosso sabbatiano permette di considerare come possibilità anche ciò–che–non–è. Sebbene Shabbetáy nella fattualità e nella corporeità non avesse soddisfatto l'aspettativa messianica del gesto sacrificale, coerente con la sua fede, Nathán di Gaza avalla ugualmente un'interpretazione del segno messianico, di fatto legittimando i seguaci del movimento ad agire secondo un'antinomia che permette di inscrivere qualsiasi atto sempre all'interno del compimento della legge: questa è la *civitas Dei*, il modello astratto attraverso il quale è possibile *a priori* caricare di senso un evento storico, sia sul piano politico sia sul piano teologico, anche laddove ne è palesata la contraddizione. Partendo dalla fine già nota, cioè dalla vocazione messianica di Shabbetáy, Nathán ha potuto riscrivere ogni evento coerentemente con la sua tesi: il giustificazionismo di tale impostazione è la struttura di base di ogni utopismo che, ignorando completamente la

corporeità, consente di imporre un modello totalmente slegato dal mondo e relegato al solo piano delle idee. Una mentalità disposta a concepire il corpo separato dalla mente, il significante dal significato, la forma dalla sostanza: un'impostazione cartesiana di astrazione dal fenomeno, fino al punto di ignorarlo. Una propensione a distogliere lo sguardo dalla storia in vista di un utopistico evento messianico, un «tentativo di sottrarsi alla verifica dell'istanza messianica»[213]. Il cristianesimo, viceversa, si fonda sull'atto antinomico del sacrificio sulla croce, che inchioda il corpo alla verità lignea della coerenza tra il messaggio evangelico e la fattualità dell'agire secondo il *pneuma*: in questo si sostanzia la città terrena, che ha in sé le radici della città celeste verso cui tende.

Attribuendo al cristianesimo e al sabbatianesimo la medesima carica nichilistica, Taubes equipara la figura di Nathàn di Gaza a quella di Paolo di Tarso: ovvero, attribuisce all'apostolo la medesima disposizione modernista al soggettivismo, che appartiene a un'epoca distante almeno quindici secoli dall'apostolo. Una disposizione che, come scrive Quinzio, ricalca, piuttosto, l'interpretazione delle epistole ad opera di Lutero, «il quale pone al centro del suo pensiero la contraddizione come rivelatrice della più profonda verità su Dio. Con Lutero [...] appare visibilmente nella storia quel pensiero ermeneutico e dialettico che dalle sue radici bibliche era venuto oscuramente crescendo lungo i secoli cristiani. L'orizzonte luterano non è

[213] Parole adoperate dallo stesso Taubes per sottolineare l'infondatezza delle tesi filo sioniste di Scholem. Cfr nota 6.

più quello dell’essere e della sua eterna necessità, ma quella della soggettività lacerata, della vita dell’uomo che spera la salvezza»[214].

La lettura taubesiana di Paolo presenta un deficit argomentativo speculare a quello che lo stesso rabbino critica in Scholem: così come l’uno concepisce il sionismo (la forma) senza il messianismo (la sostanza), ugualmente l’altro intende un messianismo (la sostanza) senza un nuovo *nomos* (la forma). Eppure, lo studio sul messianismo dimostra la centralità che assume l’evento storico nel percorso della salvezza. Taubes fonda la sua tesi proprio su tale assunto, quando spiega che l’impostazione scholemiana «non serve a penetrare nella dinamica interna dell’idea messianica»[215]. Il confronto con Paolo di Tarso denuncia, parimenti, una tendenza modernista a filtrare l’evento storico attraverso la forma dell’essere ebreo: l’«irriducibile riemergere di interpretazioni opposte in conflitto tra loro»[216], che lasciano in sospeso, coerentemente all’ebraicità che le informa, la questione del messianismo. Partendo dall’irrisolvibilità dell’istanza messianica nell’ebraismo, le parole di Franz Rosenzweig a riguardo offrono un ulteriore contributo sul sionismo:

> The Zionists will be lost once they lose their touch with the Diaspora. Their contact with the Diaspora is the only thing that makes them hold fast to their *goal*, which means, however,

[214] Ibid., p. 107.
[215] J. TAUBES, *Il prezzo del messianesimo*, op. cit., p. 38.
[216] S. QUINZIO, *Le radici ebraiche*, op. cit., pp. 104-105.

> that they must be homeless in time and remain wanderers even there[217].

Il carattere di estraneità del popolo di Israele è strettamente connesso alla sua elezione. Taubes lo argomenta ampiamente già nell'*Escatologia*[218]. L'estraneità del popolo eletto consente ai suoi membri di nutrire una tensione messianica, in attesa che l'avvento del nuovo ordine consenta di regnare insieme–con–Dio nel Suo Regno. Diventare parte del mondo vorrebbe dire per gli ebrei rinunciare a tale aspettativa e 'accontentarsi' del tempo a termine di questo mondo. La difficile compresenza degli attributi di messianicità ed estraneità determina, come spiega Rosenzweig[219], la distinzione tra due tipologie di ebreo: colui che gode di una fede sufficientemente forte [*Glaubenskraft*] da abbandonarsi all'illusione del falso Messia, e colui che dispone di una speranza altrettanto forte [*Hoffnungskraft*] da non porsi nella condizione di restare delusi. Se, nell'ottica dell'ebreo, alla seconda tipologia appartengono i sacerdoti, che officiano presso l'altare dell'eternità dei popoli, quanti invece cedono alla tentazione delle fede ne divengono le vittime sacrificali. Eppure, la speranza sospinge

---

[217] F. ROSENZWEIG, *Lettera a Gertrud Oppenheim* Maggio 1917, in N. N. GLATZER, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought,* Prefazione di Paul Mendes, Flohr, New York 1998, pp. 53 e ss.

[218] J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997.

[219] F. ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi, Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte Deutsch, Mit einem Nachwort und Anmerkungen*, Verlag Lambert Scneider, Berlino 1927.

verso la fine, gustando un’aspettativa imperitura; di contro la fede permette agli “illusi” di cercare, coltivare e gustare il Regno già da adesso, calando l’esperienza totalmente altra della redenzione già nello scenario transeunte di questo mondo.

Simone Budini

Giuseppe Flavio proto-sionista?

Premessa

Da un punto di vista esclusivamente cratologico a livello internazionale il sionismo si potrebbe descrivere come l'influenza che alcuni gruppi d'interesse attuano (tramite organizzazioni, associazioni e individui) al fine di influire su istituzioni di vario livello e tipo, in favore di una politica estera sostenitrice dello Stato di Israele[220].

La questione israeliana, in realtà, riguarda già nel XIX secolo (prima dunque della nascita del sionismo strettamente inteso), alcune chiese cristiane americane che incoraggiano il ritorno degli ebrei in Palestina[221]. Fra le opere principali del dibattito dell'epoca compare, nel 1844, *The Valley of Vision; or, The Dry Bones of Israel Revived* del predecessore della famiglia politica dei Bush, anch'egli di nome George, professore di ebraico presso la New York University[222].

---

220 J. J. MEARSHEIMER, S. WALT, *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*, London Review of Books, 28, 2006, n. 6; M. BARD, *The Israeli and Arab Lobbies*, Jewish Virtual Library, 2009.

221 A. DONNO, *Gli Stati Uniti, il sionismo e Israele (1938-1956)*, Bonacci, Torino 1992.

222 M. B. OREN, *Power, Faith, and Fantasy*, Norton & co., New York 2007.

È inoltre interessante che l'attenzione alla causa sionista spesso passi per il presidente degli Stati Uniti, alla maniera di un necessario sostenitore o addirittura protettore, come il tentativo di persuasione nei confronti di Benjamin Harrison con il *Blackstone Memorial* del 1891[223]. Vero anche che nei casi in cui il presidente di turno non sia così attento alla questione, ad esempio nel caso di Dwight D. Eisenhower più preoccupato dal nascente confronto con l'Unione Sovietica e l'espansione in Vicino Oriente, il movimento sionista internazionale subisca un notevole rallentamento. Addirittura, secondo George Friedman, il sostegno statunitense è abbastanza debole e la causa israeliana poco considerata fino al 1967[224], dopodiché (col presidente Lindon B. Johnson) si verifica un deciso cambio di rotta[225].

---

[223] C. MERKLEY, *The Politics of Christian Zionism, 1891–1948*, ed. Taylor & Francis, Londra 1998, p. 68 ss.

[224] G. FRIEDMAN, *The Israel Lobby in U.S. Strategy*, in Stratford, September 4, Austin 2007; A. BEN-ZVI, *Decade of Transition: Eisenhower, Kennedy, and the Origins of the American-Israel Alliance*, Columbia University Press, New York 1998.

[225] J. MEARSHEIMER, S. WALT, *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy,* London Review of Books, Volume 28 Number 6, March 22, Londra 2006, confermano la tesi di Friedman: solo dopo il 1967 gli Stati Uniti iniziarono a sostenere Israele in maniera politicamente ed economicamente notevole, fino a destinarvi un quarto del bilancio stanziato per gli aiuti all'estero. Cfr. anche G. HIMMELFARB, *American Jewry, Pre and Post-9/11*, in *Religion as a public good: Jews and other Americans on religion in the public square*, a cura di Alan Mittleman, Rowman & Littlefield, Lanham 2003, p. 118.

Ai fini di questa trattazione non è necessario dilungarsi oltre nelle questioni contemporanee. È sufficiente identificare un punto di vista meramente pratico nel sionismo, come il tentativo di ottenere il sostegno di un potere forte esterno al "popolo eletto" per riacquistare la "terra promessa" tramite una sorta di conversione, un convincimento che può avvenire nei più disparati modi (dalla persuasione ideale verso la causa, alla pressione politica internazionale, al sostegno economico, etc.), della persona più influente del nostro mondo: il presidente degli Stati Uniti. Un mondo fortemente influenzato da un uomo a sua volta avvinto ad una causa rende il mondo legato alla stessa.

Sionismo vuol dire riacquistare materialmente la Terra Santa, avverare la promessa divina, concretizzare la parola di Dio, riducendo l'attesa messianica e dimostrarsi così pronti all'avvento dell'unto del Signore. Se poi tutto ciò avviene tramite la "conversione" del sovrano del maggiore impero (una causa può essere comprata o avvinta, tecnicamente è la stessa cosa) allora sembrerebbe che il sionismo abbia un precedente nella storia di Giuseppe Flavio e dell'imperatore Vespasiano.

Nell'incrocio delle loro vicende pare si sia di fronte alla fine dei tempi: abbiamo il protettore (Roma), il Messia (Vespasiano), il profeta (Giuseppe), la riconquista della Terra, la sottomissione del mondo, la pace messianica (tutti sotto un unico dominio, non più straniero però, perché il sovrano, l'imperatore, si è "convertito"). Premesso ciò è possibile scendere nel dettaglio.

Non è questo il luogo per dilungarsi sulle relazioni tra gli ebrei di Roma e la famiglia imperiale Giulio-Claudia ma certamente i rapporti con l'ultimo della dinastia, Nerone, sono ottimi[226]. I giudei rappresentano anzi una forza di coesione per l'Impero, in quanto fedeli sudditi dell'imperatore, dispostissimi a pagare le tasse richieste e a fornire servizi, ad accettare norme, purché non si oppongano alla Torah.[227]

Con i Flavi, però, il rapporto si infittisce radicalmente, a partire dal capostipite: Vespasiano[228].

Egli, come generale, viene inviato da Nerone, nel 67, in Giudea a ristabilire le sorti della cosiddetta prima guerra giudaica (che minacciava di espandersi a tutto l'oriente), compromesse da recenti sconfitte romane.

I suoi successi sono rapidi e indiscutibili. La prontezza e la risolutezza dei suoi interventi colpiscono l'immaginario comune ben oltre i limiti

---

[226]Cfr. G. FLAVIO, *Antichità giudaiche*, XIV, 110; FILONE ALESSANDRINO, *Le leggi speciali*, I, 69; At 2,5-11; G. FLAVIO, *La guerra giudaica*, VI, 421.

[227] J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Roman. Leur condition juridique économique et social*, Geuthner, Parigi 1914, p. 219.

[228] *Titus Flavius Sabinus Vespasianus Caesar Augustus* (Rieti 9 d.C. – Aquae Cutiliae, Rieti, 79 d.C.). Di famiglia sabina (il padre Flavio Sabino era stato funzionario del fisco in Africa), Vespasiano, sposato con Flavia Domitilla che gli dà i tre figli Tito, Domiziano e Flavia Domitilla, segue la carriera senatoria, divenendo *consul suffectus* nel 51 e proconsole in Africa nel 62.

della Giudea. La campagna in Oriente diventa un trionfo mitico, un'epopea leggendaria. Secondo Svetonio, una profezia conosciuta in tutte le province orientali proclama che dalla Giudea sarebbero provenuti i futuri governanti del mondo. Vespasiano probabilmente crede che questa profezia si applichi a se stesso, e trova nel tempo un crescente numero di presagi, oracoli e portenti per rafforzare questa credenza. Più passa il tempo, più se ne convince. Ultimo e più grande dei suoi profeti sarà Giuseppe Bar Matthias, il quale gli dimostrerà che il suo avvento è atteso dal "Popolo Eletto" da tempo immemorabile.

Racconta Tacito che, durante il suo soggiorno in Egitto, si rende protagonista di due "miracoli", ovvero toccando gli occhi di un cieco e la mano di uno storpio, entrambi supplicanti il "tocco divino", le abbia curate. Sempre in Egitto, si racconta che, visitando il tempio di Serapide, abbia avuto una visione, e più tardi viene testimoniato da due operai che egli possiede poteri divini e può fare prodigi.

Vespasiano ha anche la devozione dei soldati. Alla morte di Nerone in Oriente ogni provincia lo proclama imperatore. Egli tuttavia attende fino al 70 per arrivare in Italia.

Il figlio Tito rimane invece a concludere la guerra giudaica con la distruzione di Gerusalemme, intanto che Muciano e Domiziano sono in Italia per ottenere l'appoggio del Senato e combattere Vitellio.

Una propaganda ben orchestrata, quindi, favorisce il progetto: infatti, mentre Vespasiano é dipinto in Oriente come un monarca con poteri soprannaturali, in Italia viene votata la *Lex de imperio Vespasiani*, contenente la definizione dei

poteri del *princeps* (è dubbio se si tratti di un atto eccezionale o di una legge di investitura comune nella prassi dell'assunzione dell'Impero). Tale legge definisce i limiti dell'iniziativa imperiale mediante il richiamo a precedenti costituzionali meglio accetti al Senato. Lo scopo è quello di ridefinire a livello istituzionale la stessa carica del principe, ovvero di togliere quei caratteri di eccezionalità che ancora essa conserva.

Con la *Lex de imperio* egli riassume tutti i poteri che prima "casualmente" erano ricoperti dal *primus inter pares*. Diviene così il capo di Roma a tutti gli effetti, l'indiscusso sovrano dell'Impero, quindi del mondo intero, anche dal punto di vista giuridico. La giustificazione del diritto fa Giusto il suo comando, lo rende "capo delle nazioni" per un *Nòmos* indiscutibile. La volontà di Dio si fa positiva, si manifesta nella gloria fisica del suo "Giusto" inviato sulla terra: è il Messia che Giuseppe Bar Matthias, adottato e rinominato Flavio, gli aveva annunciato di essere.

Oltre al riordinamento politico-amministrativo, Vespasiano deve affrontare il risanamento delle casse imperiali, prosciugate dalla politica di grandi spese sostenuta dal suo predecessore. Pur non operando riforme radicali, riesce a bonificare le finanze mediante il riassetto del sistema di esazione fiscale. Ed è qui ipotizzabile l'utilizzo del tesoro del Tempio portatogli dal figlio, del cui destino nulla si sa[229]. Ripristina vecchie tasse e ne introduce di nuove, fra le quali il *fiscus judaicus*, aumenta i

---

[229] Inspiegabile altrimenti un risanamento così rapido; o il tesoro servì addirittura per comprare la carica imperiale?

tributi delle province e tiene un occhio attento sulle finanze pubbliche.

Per quello che riguarda i rapporti con l'ebraismo, in Roma, sotto il suo governo, si va creando un crescente interesse. Il Giudaismo viene considerato come la sapienza dei veri filosofi, la saggezza da cui hanno appreso Socrate e Pitagora, o ancora come un modello di vita etica[230]. Gli autori latini riferiscono spesso di pratiche ebraiche che trovano ampia diffusione tra i patrizi romani, come l'osservanza del Sabato e l'astensione da certi cibi[231].

Si dice addirittura che Poppea sia una proselita[232]. Proselita è anche Fulvia, una matrona dei tempi di Tiberio[233]. Proseliti anche Flavio Clemente, cugino di Domiziano e Flavia Domitilla sua nipote.

Tali simpatie dei Romani per il giudaismo, d'altronde, sono attestate anche da parte giudaica: il Talmud babilonese, per esempio, parla di un membro della casa Flavia, un nipote di Tito, Onkelos, figlio di Kolonikos o Kalonymos, convertito all'ebraismo[234]. Si accenna anche alla morte di un senatore chiamato Kety'ah ben Shalom che con la

---

[230] Anche in precedenza Varrone, ad esempio, parlava con interesse della religione aniconica e cercava un'assimilazione tra il Dio di Israele e Giove.

[231] Particolare attenzione rivestiva il Sabato che veniva ampiamente praticato dai gentili, non necessariamente simpatizzanti. Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *La vita di Mosè*, II, 21; Tertulliano, *Alle nazioni*, I, 13.

[232] G. FLAVIO, *Antichità giudaiche*, XX, 195; *Autobiografia*, III, 16. Poppea è definita *theosebés* e a più riprese interviene a favore dei giudei. Ha a che fare questo con la furia anti-cristiana di Nerone?

[233] Cfr. G. FLAVIO, *Antichità giudaiche*, XVIII, 82.

moglie si è convertito al giudaismo. Un quadro dei diversi atteggiamenti nei confronti di una conversione totale è presentato da Flavio Giuseppe a proposito della conversione della casa di Adiabene[235].

Molti sono i *gherim*, i proseliti, ma molti sono soprattutto i simpatizzanti, gli *iare shamaim*, chiamati in greco *phoboumenoi* o *sebomenoi ton theon*, che praticano una vita per molti versi conforme alla Torah, senza però aderirvi completamente[236].

Da rilevare comunque che Vespasiano rimane sempre molto oculato e non dà minimamente traccia di un'ipotetica conversione, ma solo di un favoreggiamento. È osservante della religione romana tradizionale e non vuole in vita essere considerato come un Dio.

Tito[237], il primo figlio, diversamente dal padre manifesta scarso rispetto per la tradizione, legandosi, dopo aver divorziato due volte, alla principessa giudea Berenice di Cilicia, figlia di Erode Agrippa I, sorella di Erode Agrippa II. Berenice è una donna ricca, potente e soprattutto molto ambiziosa (a molti probabilmente avrà ricordato Cleopatra). Nel 75 Berenice si trasferisce a Roma, dove vive con Tito, sebbene non siano sposati. Si

---

234 *Gittin* (*Divorzi*), 56b; *Avodà Zarà* (*Trattato sull'idolatria*), 11a; e altrove: *Avodà Zarà*, 10b.

235 G. FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XX, 34-38.

236 Cfr. G. FLAVIO, introduzione a: *In difesa degli ebrei*, a cura di Francasca Calari, Letteratura Universale Marsilio, Venezia 1993, p. 13.

237 *Titus Flavius Caesar divi Vespasiani filius Vespasianus Augustus* (Roma 39 – Aquae Cutilae, Rieti, 81 d.C.).

comporta in modo arrogante, come se fosse l'imperatrice[238].

Associato al potere per volontà del padre, gli succede senza contrasti e mostra allora di voler seguire la linea di moderazione da questi tracciata, fino a meritarsi la fama di "*amor et deliciae generis humani*" che la tradizione ha consegnato tramite Svetonio.

La teologia politica di Giuseppe bar Matthias[239]

Il personaggio più importante sul quale si incardina tutta la trattazione è Giuseppe Flavio, personaggio controverso che si radica saldamente nella tradizione ebraica la quale, dopo la fine dell'indipendenza, trasferisce la dimensione cratologica nell'attesa messianica del Redentore, scorgendo nel suo Imperatore il Messia atteso.

Antecedenti

I messianismi ebraici sono tre: il primo sotto Isaia, di tipo regale; il secondo sotto Geremia, di tipo politico; il terzo è il messianismo apocalittico[240]. Nell'alveo sentimentale, che caratterizza questo

---

[238] Cfr. www.crisyuri.it/interessi/storia/roma-tito-imperatore-anomalo.php.

[239] La teologia politica è dottrina della formazione di un'alleanza (nel senso di un popolo di Dio) che costituisce la formazione religiosa di una comunità. Per la definizione di "teologia politica" cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997.

terzo tipo, si sviluppano tutti i moti e le guerre giudaiche[241]. Le numerose rivolte possono essere lette sia come consapevolezza che il Messia è in arrivo in quel dato momento, sia come forzatura teologica, cioè come preparazione della strada all'avvento del Signore (come dice il Battista, ascoltato con piacere dai giudei, facendo riferimento alla purificazione dai peccati)[242].

Cerchiamo ora di illustrare in breve i caratteristici fattori rivoluzionari giudei.

Primo tra tutti è la "metastasi": antica credenza dei profeti di poter cambiare società e storia con la sola fede in Dio (ad esempio la controversia tra Isaia ed il re Ezechia sulla difesa della città, o fra Geremia e il re Giosia sull'alleanza con Nabucodonosor). Il fallimento della fede metastatica porta Israele a una visione apocalittica: siccome la storia umana è fatta dal susseguirsi di imperi contro i quali il "popolo eletto" nulla può, la realizzazione nel mondo dell'ordine giusto (la terra promessa) è affidata all'intervento diretto della divinità[243].

---

[240] Per quanto riguarda il secondo messianismo, quello politico, si fa riferimento al profeta Geremia perché costui dice al re Giosia di abbandonare l'alleanza con l'Egitto e di scegliere Nabucodonosor (una scelta politica quindi), in quanto in costui è la salvezza (simile a quanto Giuseppe Flavio afferma di fare nei confronti dei romani). Israele continuerà però a mantenere il patto con l'Egitto e verrà distrutto (come Roma farà con la Giudea. Giuseppe Flavio si pone quindi come uno dei profeti, quasi come l'ultimo dei profeti).

[241] Dopo il 135 si sposterà l'avvento del Messia a un'attesa millenaristica.

[242] Cfr. Mt 3,3 che fa riferimento a Is 40,3.

Israele stesso è il luogo storico dell'apocalittica rivoluzionaria; aspira e sperimenta "la conversione", che dall'interno, come un rivolgimento, si manifesta all'esterno. La speranza di Israele culmina nel potere assoluto di Dio[244]. E questa è la conseguenza inevitabile di un popolo che, subendo il dominio di un altro, deve aver provato «la sensazione di non essere più l'umanità intera, ma solo una parte di essa, e di non appartenere più all'Uno per eccellenza, ma di essere sottomessi a un Dio o a divinità particolari»[245].

Nella teocrazia si basa l'animo sostanzialmente anarchico di Israele, nella quale si manifesta il desiderio dell'uomo di essere libero da ogni legame umano e terreno e di essere legato solo da un patto con Dio, e che vede nelle rivolte non solo una difesa, ma un contrasto al principio universale romano[246]. La profezia apocalittica nutre e fomenta la fiamma zelota che si inserisce nel contesto di una resistenza di tipo spirituale contro Roma[247]. È la lotta fra un popolo che cerca nel suo re l'immagine del Dio, e del

---

[243] Storicamente disattesa, la fede apocalittica fece posto ad una nuova di distacco dal mondo, di secessione dalla realtà: il giusto ordine irrealizzabile in questo mondo è rilanciato in un oltre-mondo raggiungibile tramite una speciale conoscenza capace di rendere la propria anima salva: la "gnosi". Cfr. E. VOEGELIN, *Caratteri gnostici della moderna politica sociale*, Astra, Roma 1980.

[244] J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997, p. 37.

[245] F. W. J. SHELLING, *Samtilche werke*, KFA Shelling, Stoccarda- Augusta 1956-61, XI, p. 157.

[246] M. BUBER, *La regalità di Dio*, Marietti, Genova 1989, p. 106.

popolo che cerca Dio nell'immagine di un re. Infatti, mentre a Roma, dall'Oriente, si sviluppa l'idea che la divinità si mostri all'uomo tramite il re (cioè un uomo), a Gersusalemme si attende l'arrivo del Messia, il re che per volontà di Dio sottometterà il mondo. Le due posizioni si scontrano fra giudei e romani, ma si incontreranno in Giuseppe Flavio e Vespasiano, quando il primo annuncerà al secondo la sua fondamentale essenza di Messia e nello stesso tempo, per volontà di Dio, imperatore.

Ultima chiave di lettura utilizzabile per comprendere a pieno gli avvenimenti di cui parleremo è lo scontro politico fra i tre partiti principali: i sadducei[248], al potere e collaborazionisti

---

[247] K. LOWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1981, p. 464.

[248] Il partito regnante dei sadducei si forma come corrente sotto i Maccabei verso il 130 a.C. Rappresentante dell'aristocrazia di nascita e delle antiche famiglie terriere, nell'ambito delle quali erano reclutati i sacerdoti e soprattutto il sommo sacerdote, prende il nome da Sadoq (o anche Zadok) sommo sacerdote di Salomone. Più aperti dal punto di vista della tradizione orale, considerano vincolante la sola legge scritta nel Pentateuco. Accoglienti nei confronti dell'ellenismo, respingono però l'idea dell'immortalità dell'anima e la dottrina degli angeli. Chiaramente mal visti da farisei e zeloti, soprattutto da quando riescono a riunire al loro interno reggenza e sommo sacerdozio con Antipatro (padre di Erode il Grande divenuto re grazie a Roma), verranno sterminati tutti durante la guerra giudaica. Lo stesso Giuseppe Flavio quando salverà alcuni suoi amici si guarderà bene dal menzionare alcuna famiglia sacerdotale. Evidentemente lui, fariseo, considera l'interesse sacerdotale cosa da sadducei e se ne pone sopra (nonostante con orgoglio rivendichi l'appartenenza

dei romani che al proprio interno hanno la stirpe sacerdotale; i farisei[249], i più numerosi e acculturati in opposizione ai precedenti; gli zeloti[250], una radicalizzazione estremista e rivoluzionaria dei farisei. Gli esseni, forse proprio per la loro indole assolutamente pacifica e certamente per il ridotto numero, contano ben poco.

---

alla prima di queste). Non è quindi difficile immaginare che abbia suggerito a Vespasiano e Tito chi eliminare e chi no.

[249] La corrente dei farisei è la più numerosa, nasce verso il 150 a.C. durante il regno dei Maccabei, si forma per una scissione dall'essenismo e un'opposizione al sacerdotismo sadduceo, riunendo insieme principalmente la classe degli scribi. Crea una nuova aristocrazia fondata sulla cultura, in opposizione alla vecchia, chiusa e tradizionalista, delle famiglie sacerdotali. Si collega alla reazione culturale e religiosa contro l'ellenismo imposto dai Seleucidi e accettato dai sadducei. A differenza di questi ultimi, i farisei escono oltre i confini della Giudea, rompono con la casa regnate degli Asmonei, sotto Giovanni Ircano, etnarca e sommo sacerdote (134- 104 a.C.), e si riuniscono in partito (identificato solo ora col nome di farisei). Sul piano dottrinale prevedono l'adozione contemporanea della Legge e della tradizione orale, intransigenti sulla sostanza di fede e sulla Torah, sul piano teologico sono invece progressisti, per loro l'anima è eterna, ma soltanto quella dei buoni passa in un altro corpo, quella dei cattivi è punita da un castigo eterno.

[250] "Giuda il Galileo" (figlio di Ezechiele) introduce un'altra setta, i cui membri sono in tutto d'accordo con i farisei, eccetto che per un invincibile amore per la libertà, che fa loro accettare solo Dio come signore e padrone: gli zeloti. Tale movimento, che principalmente cresce nella povera Galilea, appoggia idee sempre più radicali. La

Dobbiamo tener presente che l'ultimo grande regno stabile in Palestina è quello di Erode il Grande. Tale principato però non è autonomo, ma si tratta di una provincia sotto il dominio romano. Ad ogni modo, dalla sua morte in poi (4 a.C.) inizia un lungo periodo di instabilità e rivolte continue[251]. L'ultima notevole delle quali sarà quella che, sotto il procuratore Gessio Floro (64-66 d.C.), darà l'avvio alla prima guerra giudaica.

La vita di Giuseppe bar Matthias

Giuseppe nasce a Gerusalemme tra la fine del 37 e l'inizio del 38, da Mattia, eminente personaggio della prima famiglia sacerdotale[252]. La madre è

---

ragione dei continui conflitti risiede nel rifiuto di pagare tasse e debiti. Di nuovo il sociale e il teologico si incrociano, e molti contadini, rovinati, si danno al banditismo. L'attività di Giuda il Galileo finisce nel 47 a.C. con la sua morte. La crescita del movimento porta alla repressione del 4 d.C. da parte di Erode il Grande, ma i disordini continueranno fino al 135. Sia Eleazar ben Jair (capo della fortezza di Masada) che Simon bar Kokba sono zeloti.

[251] Cinque nel solo decennio di governo di Ponzio Pilato, dal 26 al 36 d.C.: l'episodio delle insegne, degli scudi votivi, dell'acquedotto, di Gesù nazareno e quello dei Samaritani.

[252] Quella di Jehoiarib secondo I Cron. 24,7. Giuseppe è evidentemente molto fiero della sua "eccellenza della stirpe" (*Aut.* 1,1).

invece imparentata con la casa reale, è della stirpe degli Asmonei[253]. Studia con ottimi risultati la tradizione rabbinica, senza tuttavia trascurare la formazione ellenistica. Alla fine di una lunga e intensa preparazione alla vita pubblica, sceglie di aderire al gruppo dei farisei, invece di seguire il modello preferito dalla classe sacerdotale, ossia quello sadduceo, che privilegia una teologia rigorosamente fedele alla tradizione biblica esclusivamente scritta e uno spirito pratico conciliante nei confronti della situazione politica e sociale concreta.

Il prestigio di cui gode il giovane Giuseppe trova una conferma nell'incarico di partecipare alla delegazione inviata nel 64 a Roma per perorare la causa di alcuni sacerdoti del Tempio di Gerusalemme deferiti al tribunale imperiale dal procuratore M. Antonio Felice.

Tornato verso la fine del 65 a Gerusalemme, deve prendere atto che la situazione politica sta rapidamente degenerando in aperta ribellione contro Roma. L'azione provocatoria del governatore Gessio Florio porta, nell'anno 66, al massacro della guarnigione romana da parte degli insorti capeggiati da Menahem, figlio di un certo Giuda.

Le truppe romane, agli ordini del legato Cestio Gallo, inviate dalla vicina Siria per rimettere ordine

---

[253] La madre era imparentata con la famiglia sacerdotale più di un secolo prima, quando sotto i Maccabei-Asmonei si era verificata la coincidenza re-sommo sacerdote. È da notare inoltre in questo riferimento l'allusione alla sua importanza messianica. Gli ebrei attendevano un re-sacerdote (come Gesù, figlio di Giuseppe discendente di Davide e di Maria della famiglia di Levi).

a Gerusalemme, sono clamorosamente battute e questo è il segno che la rivolta voluta dall'ala estremista, guidata da zeloti e sicari, ha avuto il sopravvento[254]. A questo punto anche Giuseppe rompe gli indugi e se, fino ad allora, ha seguito la via diplomatica per risolvere il conflitto, a quel punto passa dalla parte di coloro che sperano di ripristinare con le armi la libertà dallo straniero e la tradizione culturale e religiosa del giudaismo[255].

A Giuseppe viene affidato l'incarico di assumere il comando delle operazioni militari in Galilea, impegno particolarmente oneroso perché la veemenza offusca a tal punto le menti del popolo, che prevale l'impeto dell'azione immediata e radicale sulla necessità di operare invece con un'astuta strategia militare necessaria per aver ragione sulla netta superiorità delle truppe romane. Per questo si sceglie di inviare Giuseppe, a suo dire, di cui è nota l'abilità diplomatica. Grazie al suo talento, egli riesce ad aver ragione (anche se non in modo assoluto) di tutte le insubordinazioni degli spiriti più battaglieri ed esagitati che non vedono di buon occhio un comandante supremo venuto dall'esterno e non troppo deciso nella fiducia nelle armi (Bell. II 626-631, Vita 189-332)[256]. L'opera di

---

[254] In realtà la differenza fra zeloti e sicari non è chiara. Pare che sicari fosse il termine con il quale i romani intendevano i zeloti, i quali avevano sempre con loro un piccolo spadino nascosto, detto "sica".

[255] Nella *Guerra giudaica*, invece, Giuseppe scrive di essere inviato in Galilea dal Sinedrio per riordinare la situazione.

[256] Più volte egli scampa ad attentati per doti che rasentano la preveggenza. Traspare comunque dal testo

Giuseppe riesce a placare i dissapori interni, ma non ha tempo o modo di organizzare la difesa militare in modo da resistere all'assalto delle truppe romane che proprio da Nord calano per riconquistare la Palestina.

Infatti Vespasiano, coadiuvato dal figlio Tito, raccolte le truppe necessarie prende d'assalto Sepphoris, che si arrende immediatamente, e quindi il caposaldo di Iotapata, dove Giuseppe si rifugia per resistere ad oltranza. L'assedio dura soltanto un mese circa, a riprova della povertà dei mezzi che Giuseppe è riuscito ad approntare (ostacolato, com'era, dai dissidi interni) e al comandante non rimane che arrendersi, una volta compresa l'inutilità della resistenza ad oltranza.

Qui compare la sua genialità. Infatti, non riuscendo a persuadere i compagni dell'errore del suicidio di massa, calcola uno schema tramite il quale gli ultimi quattro esecutori sarebbero lui e tre fidati, che poi convince a consegnarsi ai romani.

La prigionia di Giuseppe diventa il fatto determinante del suo futuro. Infatti, sempre secondo le informazioni autobiografiche dell'autore, riprese in parte anche da altri storici successivi, incontra il favore del generale Vespasiano (di cui predice il futuro di imperatore) che lo prende sotto la sua protezione. In seguito all'effettiva proclamazione imperiale del suo protettore, avvenuta nel 69 ad opera delle legioni orientali, lo storico sarà affrancato, adottato e aggiungerà al proprio nome

---

(*Autobiografia*) l'intrecciato sistema di *intelligence* che ha creato negli anni e il considerevole numero di guardie del corpo.

quello della *gens* Flavia, secondo l'usanza dell'epoca.

Ora Giuseppe Flavio affianca Vespasiano ad Alessandria, per tornare poi in Palestina con Tito, figlio dell'imperatore, che ha il compito di portare a compimento la guerra contro l'insurrezione giudaica. Sembra che nelle ultime azioni militari romane Giuseppe abbia avuto un ruolo di mediazione assai rilevante nei confronti dei suoi connazionali, a volte anche a rischio della vita, ma non riesce a convincere i rivoltosi ad arrendersi alla superiorità delle armi romane[257]. Alla caduta della città, grazie ai suoi meriti di fedele suddito di Roma, ottiene di poter mitigare la sorte del fratello, di amici e conoscenti (duecentoquaranta in totale, alla fine della guerra). In cambio delle sue proprietà (requisite per priorità militari) gli vengono date altre terre, e alla conclusione definitiva della guerra segue Tito a Roma[258].

---

[257] Racconta di far più giri intorno alle mura di Gerusalemme per parlare alle persone appostate fra corvi e feritoie. Ma è forse anche possibile che stesse cercando, in quanto conoscitore, punti deboli da poter suggerire a Tito.

[258] Nella capitale, i favori dell'imperatore gli consentono di condurre una vita agiata, dedita agli studi e all'attività di scrittore, che renderanno famoso Giuseppe come storico e letterato nel mondo ellenistico-romano. I favori nella casa imperiale non vengono meno anche di fronte alle calunnie lanciate contro di lui dai rivoltosi di Cirene che lo accuseranno di aver finanziato l'insurrezione con armi e denaro. Più tardi, scrive, Tito e Domiziano continuano a dimostrare la loro amicizia e protezione con favori di ogni sorta. Per gli ultimi anni della sua vita non ci sono fonti storiche attendibili. Sembra che sia morto

La guerra giudaica

Alcuni avvenimenti specifici della guerra giudaica devono essere approfonditi.

La prima fase della guerra vede la vittoria ebraica sulla XII Legione stabilita in Siria, la *Fulminata*, che Gessio Floro chiama in soccorso. A questo punto l'imperatore Nerone (nel 67 d.C.) sostituisce il legato di Siria Cestio Gallio con Vespasiano e lo incarica, coadiuvato da Tito, di riportare la pace in Palestina e di disperdere i ribelli. «T*rovò che il solo Vespasiano era all'altezza del compito e capace di sobbarcarsi il peso di una guerra così importante*» (*Guerra Giudaica*, 3.4). Vespasiano viene così inviato ad Antiochia, la capitale della Siria, per assumere il comando delle legioni X e V. Nel frattempo Tito, è inviato ad Alessandria per condurre la XV legione dall'Egitto alla Siria e unire le sue forze a quelle del padre. L'attacco alla Palestina avviene da nord. Mentre succedono questi eventi e Vespasiano si prepara a marciare per assediare Gerusalemme, giunge la notizia che a Roma Nerone è morto ed è cominciata una sorta di guerra di successione[259].

---

dopo l'anno 100 (se si accetta la datazione dell'anno 100 per la morte di Agrippa, menzionata da Giuseppe stesso).

[259] Galba è succeduto al suo posto. Ma dopo circa sette mesi soltanto, Galba viene ucciso e sale al potere a Roma il suo rivale Otone. Dopo poco tempo, Vitellio si impadronisce del potere e la situazione diviene caotica. Il 1° luglio del 69, come Giuseppe Flavio aveva profetizzato, Vespasiano viene nominato imperatore e le operazioni militari rimangono così sotto il comando del figlio.

Vespasiano quindi ritorna a Roma per assumere la carica di imperatore e la guerra prosegue sotto il comando di Tito. Questi raccoglie le tre legioni precedentemente comandate dal padre, aggiunge a queste la ricomposta *XII Legio* e attraversando la Samaria raggiunge abbastanza facilmente la zona di Gerusalemme, dove il potere è detenuto da tre capi zeloti[260].

La popolazione di Gerusalemme è piuttosto propensa alla collaborazione con i romani, i quali, giunti nel frattempo a Gerusalemme, costruiscono quindi gli accampamenti e si preparano ad assediare la città[261]. I capi zeloti invece, propugnatori della resistenza a oltranza a qualunque costo, impediscono alla popolazione di uscire dalla città per

---

[260] Giovanni figlio di Levi, detto anche Giovanni di Giscala (un Galileo, odiatissimo da Giuseppe, che ha fondato un partito rivoluzionario ed è fuggito dalla Galilea al tempo della conquista di Vespasiano); Simone figlio di Ghiora e infine Eleazar. Questi capi ribelli sono in lotta tra loro e le loro bande si scontrano apertamente, inoltre hanno un nemico comune da combattere: i romani. Scrive Tacito. «*Più tardi Giovanni, fingendo di offrire un sacrificio, manda uomini a massacrare Eleazar e i suoi, impadronendosi così del tempio. La città si divise allora in due fazioni, finché, con l'avvicinarsi dei Romani, la guerra esterna riportò la concordia*» (*Hist.*, V, 10).

[261] Dopo quindici giorni riescono a creare una breccia nel muro più esterno e a far retrocedere i giudei che si chiudono dietro il secondo muro. Il cibo e l'acqua iniziano a scarseggiare e vengono sempre più spesso sequestrati dai rivoluzionari zeloti per il proprio sostentamento. Giuseppe si trova al seguito dell’esercito di Tito e tiene dei discorsi vicino alle mura della città per convincere i suoi connazionali ad arrendersi e a disertare dalla guerra voluta dal partito degli zeloti.

arrendersi ai romani e intensificano le esecuzioni sommarie dei collaborazionisti.

L'obiettivo degli assedianti è quello di costringere alla fame la popolazione e i ribelli, e viene presto raggiunto[262].

Dopo mesi di assedio strettissimo i Romani riescono a penetrare nell'area del Tempio, nella zona della Torre Antonia, la parte della città maggiormente presidiata dagli zeloti. La conquista del Tempio è l'episodio chiave che consegna Gerusalemme ai Romani. Secondo la cronaca di Giuseppe il Tempio viene incendiato dai Romani, sebbene non per volontà diretta di Tito che anzi si rammarica di quanto successo: «*Sia con la voce, sia con la mano Cesare diede ordine ai combattenti di spegnere il fuoco ma essi né udirono le sue parole, assordati dai clamori più forti, nè badarono ai segni della sua mano*» (*Guerra* VI, 256)[263].

Gli zeloti sono ormai vinti e in rotta[264]. Negli anni successivi alla distruzione del tempio, fino al 74 d.C. le operazioni di rastrellamento e di distruzione dei

---

[262] Giuseppe racconta scene orribili, moltissimi muoiono di fame (cfr. *Guerra*, V, 512).

[263] Pare che i giudei per primi abbiano dato alle fiamme alcune zone del Tempio per impedire ai Romani di entrarvi durante l'attacco. Poi, una volta conquistato il Tempio, mentre Tito e i suoi generali lo stanno visitando, alcuni soldati gettano dei tizzoni accesi e questo fa scoppiare un incendio incontrollabile. Quando le fiamme si placano quello che resta viene completamente raso al suolo: «*Tito disse: Veramente abbiamo combattuto con l'aiuto di Dio*» (*Guerra* VI, 411).

[264] Giovanni di Giscala viene catturato vivo ed imprigionato a vita; anche Simone figlio di Ghiora viene presto catturato e sarà giustiziato poco dopo.

centri di resistenza dei ribelli continuano con l’assedio e l’assalto alle fortezze di Masada, Macheronte, Herodium e forse anche Qumran[265].

La dottrina politica di Giuseppe Flavio

La speranza messianica ebraica era di tipo apocalittico. All’apocalittica, però, non interessa modificare la struttura della società, quanto

---

[265] Uno degli ultimi episodi della guerra giudaica è proprio l’assedio e la conquista di Masada, avvenuta verso il 74. Quando i Romani riescono a prendere e a entrare nella cittadella fortificata, trovano che i soldati ebrei hanno ucciso tutte le donne e i bambini e si sono suicidati tutti quanti per non subire l’onta di cadere nelle mani del nemico. È possibile solo immaginare, a malapena, cosa voglia significare stare a Masada per gli ultimi rivoluzionari zeloti. La disattesa di ogni promessa del “Popolo della Promessa”. Si chiedono com'è possibile che *Sabaoth*, il terribile Signore degli eserciti, quello che dovrebbe ricondurre tutte le genti a sé, prostrate in ginocchio sotto il monte Sion, sta permettendo ciò; come è possibile che un “idolo da loro scolpito” stia sconfiggendo “Io Sono”.
Masada non è il suicidio di un popolo orgoglioso della propria indipendenza, di un popolo che si consacra alla libertà, in un amplesso di sangue fiero, in nome del suo Dio. Masada è il simbolo della dichiarazione di fallimento di un popolo che scopre che tutto quello che crede non è vero. È un’improvvisa mancanza di senso a tutto, forse una presa di coscienza che le scritture stesse non hanno un valore. D’altronde nessuno credeva che la rivolta sarebbe andata, di per sé, a buon fine, ma tutti speravano che in questa si sarebbe risvegliato il Messia. Masada è la stessa disperazione di Giuda che quando si rende conto, dopo averlo tradito per “svegliarlo”, che Gesù non è il Messia che imbraccia la spada e libera Israele da Roma, capito l’errore, si suicida. Masada è l’Iscariota.

piuttosto distogliere lo sguardo dal mondo. Se rivoluzione è opporre alla totalità del mondo un'altra totalità, completamente nuova, nella misura in cui nega la prima, allora l'apocalittica è essenzialmente rivoluzionaria[266]. Lo scopo dei rivoltosi era quindi catartico, voleva ricordare agli ebrei la propria elezione, distogliendoli dall'attenzione del mondo, sperando che, in questa purificazione, sorgesse finalmente il Messia. Se però attraverso l'elemento distruttivo non appare la "nuova alleanza", la rivoluzione affonda inevitabilmente nel nulla[267]. Una "rivoluzione del nichilismo" non tende ad alcun *télos*, ma trova nel movimento stesso il proprio scopo e così facendo si avvicina al satanico[268]. Perdendo la speranza iniziale, la guerra giudaica, infatti, si tinge di colori e scene aberranti.

Giuseppe Flavio però, condannando più e più volte il comportamento dei suoi, evidentemente si stacca da loro e non cade nello stesso non-senso. Probabilmente non da subito, ma col proseguire della guerra egli guadagna sempre più coscienza di quale possa essere la sua missione. Per comprenderlo a pieno prenderemo per buono il suo punto di vista.

All'interno della *Guerra giudaica* sono numerosissime le volte in cui Giuseppe riporta un discorso che non può aver ascoltato, dal quale

---

[266] J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997, p. 30.

[267] Ibid., p. 31.

[268] P. TILLICH, *Das Damonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*, Mohr, Tubinga 1926, p. 8.

traspare però la sua opinione sugli eventi in accadimento.

Libro II, 345: «*Se io vedessi che voi siete tutti decisi a far guerra ai romani, e non invece che i più onesti e i più semplici preferiscono vivere in pace…*». È re Agrippa, a cui dà voce un Giuseppe che al momento del discorso non è presente, che si adira contro i ribelli, ma esalta gli altri.

Libro II, 390 «*Non resta che sperare nell'aiuto di Dio. Ma anche questo punto è a favore dei romani; infatti sarebbe impossibile creare un impero così grande senza l'aiuto di Dio*». La provvidenza a favore di Roma è un *topos* che viene ripreso in continuazione.

Libro II, 400: «*Risparmiate il Tempio e conservate a voi stessi il santuario con i suoi tesori sacri*». La colpa della distruzione del Tempio è sempre dei giudei, anche questo ritorna spesso nella trattazione. Evidentemente Giuseppe vuole salvare i romani dall'ira della *Nemesi*, incolpando di *hybris* i suoi.

Libro III, 6: «*Già il Dio andava realizzando qualche suo disegno circa le sorti dell'Impero*». Qui si riferisce a Vespasiano, il messo divino. È da notare soprattutto che Dio prepara la strada per le "*sorti dell'Impero*", non per quelle dalla Giudea. Giuseppe vuole sottolineare la missione provvidenziale che egli, in Vespasiano, ha nei confronti di tutto l'Impero. Concetto ribadito in III, 144: «*considerando che per divino volere era venuto a rinchiudersi in gabbia*». Parla di sé nell'assedio di Iotapata.

Libro III, 351-354 «*Giuseppe si rammentò dei sogni notturni nei quali il Dio gli aveva predetto le calamità che stavano per abbattersi sui giudei e i*

cambiamenti che stavano per verificarsi alla testa dell'impero romano. Nell'interpretare i sogni egli era anche abile […] *ed essendo sacerdote e di famiglia sacerdotale non ignorava le profezie dei libri sacri.* […] *Rivolse al Dio un tacita preghiera: 'Poiché ti piace, a te che l'hai creata, di distruggere la stirpe dei giudei, e la fortuna è passata interamente dalla parte dei romani, e tu hai scelto l'anima mia per annunciare il futuro, di buon grado mi arrendo ai romani e conservo la mia vita, ma ti invoco a testimone che non vado come un traditore, ma per eseguire i tuoi voleri*». Giuseppe si pone al pari dell'omonimo Giuseppe d'Egitto e dei grandi profeti, lui è l'ultimo grande profeta d'Israele, ha la missione conclusiva prima dell'avvento del Messia, vero e unico motivo per salvarsi la vita.

Libro III, 400-404: «*Tu credi, o Vespasiano, di aver preso con Giuseppe soltanto un prigioniero, mentre io sono qui per annunziarti un più radioso futuro* […] *Tu sarai Cesare e imperatore, tu e tuo figlio* […] *perché tu o Cesare, non sei soltanto il mio padrone, ma il padrone anche della terra e del mare e di tutto il genere umano, e io chiedo di essere punito con una prigionia più rigorosa se sto scherzando finanche con Dio.* […] *Vespasiano, un po' alla volta, fu indotto a prestare fede, perché già il Dio stava suscitando in lui idee di impero e per altri segni gli presagiva il regno*». Non è difficile capire perché Giuseppe non sia ben considerato in ambito ebraico: sta bestemmiando. Ma dal suo punto di vista pronuncia una *confessio fidei*, esegue il suo mandato, che, a quanto pare, a Vespasiano non dispiace affatto.

Si pone a questo punto un problema. Se Dio è buono e ha salvato la vita di Giuseppe per dargli la missione di nunzio e Vespasiano l'accoglie, Dio potrebbe voler salvare Gerusalemme. Ma a Giuseppe serve qualcosa che è nascosto dentro Gerusalemme per rendere al Messia la giusta gloria, e inoltre non può accettare che gli empi e i falsi, i quali lo conoscono bene, circolino a piede libero per mettere in giro menzogne sulla sua storia. Gerusalemme deve essere distrutta.

Libro IV, 104: «*Ma era certo volontà di Dio che Giovanni si salvasse per la rovina di Gerusalemme*». Anche qui la colpa della rovina della città (per il suo progetto necessaria), è di un altro. Nella fattispecie, dell'odiato Giovanni di Giscala.

Il quadro è quasi completo, ora gli serve solo riuscire a far uscire Dio da Gerusalemme, a trasferirlo dallo stretto *Sancta Sanctorum* al ben più confortevole *Pantheon*.

Libro V, 19: «*Città sventuratissima, quale rovina paragonabile a questa ti causarono i romani, che entrarono per purificare col fuoco le nefandezze del tuo popolo. Tu non eri, né potevi rimanere, la sede di Dio*». Libro V, 412: «*Perciò io credo che il Dio abbia abbandonato i luoghi sacri e sia passato dalla parte di quelli che ora combattete*».

I passi riportati sono più che sufficienti per capire quale sia il sogno politico di Giuseppe Flavio. Egli vuole dare continuità alla storia della salvezza. Si inserisce perfettamente, come già detto, all'interno del messianismo apocalittico. Allo scoppio della rivoluzione, a lui, solo a lui, viene rivelato il vero senso dell'arrivo del Messia e di tutte le profezie che lo precedono. Roma sarà la nuova Gerusalemme,

non la Gerusalemme celeste di Agostino però, ma una Gerusalemme terrena, cratologica, il cui Impero sarà il regno di Dio, finalmente esteso a tutto il mondo. Il fatto che Vespasiano accolga la sua predicazione, per Giuseppe è un'epifania, è già la fine dei tempi (o l'inizio, dipende dal punto di vista). È il vero regno d'Israele, il nuovo Israele.

Come Paolo, egli accusa gli ebrei di non aver capito; come Paolo, vuole "vendicarsi" dei sadducei e farla finita con alcune famiglie sacerdotali; come Paolo, ha un sogno di spiritualità universale, vuole Roma e, come Paolo, sarà considerato un traditore.

Il suo sogno, l'abbiamo visto, è di liberare YWHW dal Tempio per farlo approdare su un "monte" ben più alto, dove tutti potranno adorarlo, e per fare questo è disposto a sacrificare un po' del proprio, ma sicuramente molto di più dell'appartenente ad altri.

Analizzato "cosa" vuole fare e "perché", a questo punto, resta il problema dal "come".

Fino a Giuseppe Flavio, le ventiquattro famiglie sacerdotali che ai tempi di Esdra si erano spartite il potere, fondato sul possesso esclusivo del Tempio e sul possesso esclusivo del sacerdozio, sono ancora presenti, ricche e saldamente insediate alla direzione del paese. Il dominio romano, segnato da forti attriti su base religiosa, provoca una serie di rivolte, l'ultima delle quali è fatale per la nazione ebraica e per la famiglia stessa. Con la distruzione di Gerusalemme la famiglia sacerdotale è virtualmente sterminata. Il Tempio, strumento di potere, viene raso al suolo e mai più ricostruito. Giuseppe accenna solo alcune volte alla stirpe sacerdotale, ma dopo il 70 sembra scomparire definitivamente dalla scena storica.

Morti tutti i sadducei, gli zeloti chiusi in Gerusalemme avranno pensato bene di spartirsi tutte le ricchezze del Tempio e dei sacerdoti, ma sono accerchiati e Giuseppe stesso fa in modo che non ci siano vie d'uscita. Egli, che è della prima delle famiglie, sa tutto sul tesoro e sa anche che il suo amato generale romano, Vespasiano, ha un *handicap* terribile nella sua corsa alla porpora imperiale: è squattrinato (e Svetonio lo conferma), ma Giuseppe sa come rimediare.

Durante il suo governatorato in Galilea, ha messo da parte un discreto gruzzolo, sia con la raccolta delle decime dovute al Tempio e le ruberie di cui egli stesso dà notizia, sia soprattutto per aver requisito l'oro, l'argento e gli oggetti preziosi provenienti dal saccheggio del palazzo di Erode Tetrarca, operato dagli abitanti di Tiberiade (*Guerra Giudaica*, II, 21, 3 - *Vita*, 66).

Consegna subito a Vespasiano le piccole ricchezze personali, ottenendo salva la vita, e promette un patrimonio enormemente superiore, in cambio dei benefici che poi ottiene: il tesoro del Tempio di Gerusalemme. Ci sono nelle sue opere stesse, come abbiamo visto, indicazioni sufficienti per accusarlo con elementi di fatto.

Che Vespasiano sia entrato in possesso del tesoro del Tempio non c'è alcun dubbio: parte di esso, infatti, in particolare il candelabro a sette braccia, viene fatto sfilare a Roma nel 71, in occasione del trionfo, come mostrato sull'Arco di trionfo di Tito.

Leggendo le circostanze in cui si svolge l'assedio di Gerusalemme e l'attacco finale al Tempio, dobbiamo aspettarci che quando i romani riescono a impadronirsene non tutto il tesoro originale è

rimasto a loro disposizione. Il Tempio, infatti, viene bruciato in parte già prima del loro arrivo.

Il fatto certo che emerge dal resoconto di Giuseppe Flavio, è che il tesoro del Tempio viene consegnato a Tito da esponenti della famiglia sacerdotale, in cambio di un salvacondotto e di benefici economici. Da esso risulta anche in modo certo che il tesoro è nascosto in diversi ripostigli segreti, anche se ovviamente non dice dove si trovassero, ed è discretamente confuso e contradditorio per quanto attiene tempi e modalità di consegna. Soprattutto si guarda bene dal mettere in luce il suo ruolo nella faccenda.

Fin dalle prime fasi dell'assedio di Gerusalemme molti ebrei disertano, passando dalla parte dei romani: si tratta di dieci membri della famiglia sacerdotale, fra cui due di alto rango[269].

Dopo la cattura del Tempio, o meglio di quel che ne restava, un gruppo dei sacerdoti che lo hanno difeso fino all'ultimo momento si arrendono ai romani, chiedendo salva la vita. Nei loro confronti l'atteggiamento di Tito è ben diverso che in precedenza. «*Egli rispose che il tempo del perdono era passato per loro; l'unica cosa per la quale egli*

---

[269] «*Fra essi* – dice Giuseppe Flavio – *c'erano due dei capi della famiglia sacerdotale, Giuseppe e Gesù, ed alcuni figli di capi di questa famiglia, come i tre figli di Ismaele, che era stato decapitato a Cirene, i quattro figli di Mattia ed il figlio di un altro Mattia, che era fuggito dopo la morte di suo padre, che Simone, figlio di Gioras, aveva fatto uccidere insieme a tre dei suoi figli, come si è detto dianzi. Cesare li accolse con benevolenza e* [...] *si impegnò a restituire a ciascuno i propri beni non appena ne avesse avuto la possibilità al termine della guerra*» (VI, 2, 114).

avrebbe avuto qualche motivo di risparmiare loro la vita, il Tempio, stava riducendosi in cenere ed era dunque giusto, per dei sacerdoti, essere annientati insieme al loro santuario. E li fece condurre al supplizio» (VI, 6, 1, 321 e seg.).

Evidentemente qualcuno deve avergli suggerito l'inutilità, o la pericolosità di costoro. Ciò non gli impedisce, soltanto pochi giorni dopo, di garantire salva la vita a due alti esponenti della famiglia sacerdotale[270].

Giuseppe Flavio scarica tutta la responsabilità della consegna ai romani del tesoro del Tempio su due sacerdoti, Gesù e Fineas, anch'essi evidentemente di altissimo rango (tanto da essere depositari del tesoro), che tradiscono, in cambio della vita e di benefici economici. Ma è fuori dubbio che in questa faccenda egli deve aver svolto un ruolo primario, altrimenti non si spiegano gli incredibili

---

[270] «*In quegli stessi giorni, un sacerdote di nome Gesù, figlio di Thebuthi, dopo aver ottenuto da Cesare una garanzia sotto giuramento per la propria vita, a condizione di consegnare certi oggetti preziosi del culto, uscì e fece passare* [...] *due candelabri simili a quelli che erano depositati nel tempio, dei tavoli, dei crateri e delle coppe, tutto in oro massiccio. Egli fece passare anche i veli, le vesti del gran sacerdote, con le pietre preziose, e molti altri oggetti utilizzati per i sacrifici. Ed il guardiano del tesoro del tempio, un certo Fineas, anche lui fatto prigioniero, consegnò le tuniche e le cinture dei sacerdoti, una grande quantità di porpora e di scarlatto,* [...] *ed anche molta cannella e una gran quantità di altri aromi che essi mescolavano e bruciavano ogni giorno come incenso per Dio. Egli consegnò anche ai romani molti altri tesori del tempio, ed anche una buona parte degli ornamenti sacri, grazie a cui, anche se prigioniero di guerra, ottenne l'amnistia riservata ai disertori*» (VI, 8, 3).

favori di cui sarà oggetto. Oltre a quelli menzionati, infatti, egli ottenne anche quello di poter liberare chiunque gli piacesse[271].

In totale, quindi, Giuseppe elenca dodici alti sacerdoti, a cui va aggiunto lui stesso e suo fratello. Oltre a questi egli cita ben 240 altre persone, tutti suoi amici e conoscenti, che sono liberati grazie al suo intervento e «restituiti alla loro precedente condizione», vale a dire reintegrati anch'essi nei propri beni.

Non si sa se e chi di costoro verrà a Roma con lui, non si sa neanche il legame fra Berenice, amante di Tito e figlia di re Agrippa I (stimato da Giuseppe), e Giuseppe, ma è certo che l'influsso che la famiglia sacerdotale ebraica avrà sulla dinastia Flavia sarà tutt'altro che indifferente.

Epilogo

[271] Nella sua autobiografia dice: «*Feci richiesta a Tito di liberare alcuni prigionieri e ottenni* [...] *la liberazione di mio fratello e di cinquanta amici. Recatomi poi, dietro autorizzazione di Tito, nel Tempio dove erano rinchiusi moltissimi prigionieri, con donne e bambini, liberai tutti gli amici ed i conoscenti che vi riconobbi, in numero di circa 190 e li feci rilasciare senza che pagassero alcun riscatto, restituendoli alla loro precedente condizione*» (*Vita* 417-419).

Ad ogni modo, con Domiziano[272] la fortuna di Giuseppe Flavio si esaurisce e con essa i suoi sogni[273].

Ma al di là delle vicende personali, dopo la rivolta del 135 e le conseguenti ripercussioni, la lacerazione tra i due mondi, giudaico e romano, sarà ovviamente ancora più accentuata e la proposta di Giuseppe Flavio uscirà definitivamente dal mondo delle realtà

---

[272] *Titus Flavius Domitianus* (Roma 51-96 d.C.), figlio di Vespasiano, succede senza opposizioni alla morte del fratello Tito (81 d.C.), facendosi incoronare prima ancora della suo accertato decesso. Mostra subito di voler distinguere il carattere del suo governo da quello della tradizione della dinastia Flavia. Dal punto di vista religioso escogita un sistema per far venire allo scoperto tutti gli ebrei della corte, reclamando per sé il titolo di "*dominus et deus*". Pretende il suo culto al fine di far emergere la *contradditio terminis* di un monoteismo nell'Impero. Spoglia così l'assurdo ebraico che vive in una sua stessa eresia auto-convincendosi che sottostare a un *Nòmos*, che non sia la *Torah*, è possibile. Afferma sostanzialmente che i veri giudei sono i morti di Masada. Smonta la visione teo-politica di Giuseppe Flavio che pretenderebbe di fare del nuovo Israele-romano la continuazione del Vecchio Israele-giudeo. Alla speranza dello storico ebreo, di un Impero giustificato nella sua missione dalla "storia della salvezza" ebraica e di un imperatore-messia da secoli atteso e profetato, Domiziano oppone la stringente realtà dei fatti, quella cioè di un imperatore auto-divinizzato e di un Impero finalizzato a se stesso (non a una vendetta storica di un popolo che non ha mai "vinto"), alla salvazione dei suoi cittadini presenti, non quindi atteso da secoli. Gli dimostra cioè che il suo sogno escatologico, altro non è che un delirio messianico, svela che l'ipotesi additiva di un YHWH nel Pantheon è un desiderio di sostituzione dell'ecumene imperiale, e che lui non lo permetterà mai. L'istituzione del culto della sua

possibili, per tornare due millenni più tardi quando una nuova comunità ebraica ricercherà con successo il supporto dell'impero più forte della loro epoca per fortificare il dominio sulla Palestina tramite il supporto della nuova *caput mundi*: Washington.

---

persona ottiene i risultati attesi.

[273] Per capirne l'epilogo è sufficiente riassumerne molto brevemente la sua opera di scrittore: tra il 75 e il 79 pubblica la *Guerra giudaica*. È un trattato esaltante per Roma e per lui, in cui mostra il suo comportamento da fiero giudeo che si oppone ai romani. È all'apice del suo potere, non ha motivo di aver paura. Tra il 93 e il 94 pubblica le *Antichità giudaiche*. È già passata la "moda filo-giudaica". Nota Troiani: "l'opera di riconciliazione, promossa da Giuseppe e, segnatamente, dalle *Antichità giudaiche*, non significa coinvolgimento o assimilazione dell'ebraismo alla civiltà greco-romana" (L. Troiani, *I lettori delle "Antichità giudaiche" di Giuseppe: prospettive e problemi*, in Athenaeum 64, 1986, pp. 343 – 353). Il suo scopo non è il proselitismo, e non è neppure più l'assimilazione come fusione col mondo circostante. Non gli interessa che i romani facciano proprio il Giudaismo, ha abbandonato questo sogno, ora ha paura, gioca di difesa, gli basta che riconoscano una dignità e il diritto all'esistenza di chi lo pratica. Intorno al 95 pubblica l'*Autobiografia*, siamo in piena persecuzione, deve difendersi dai romani; nell'*Autobiografia*, a differenza della *Guerra giudaica*, lui è il buon legato e il bravo amministratore che tenta di evitare la guerra. Infine, intorno al 96 pubblica il *Contro Apione*, il cui titolo originale pare fosse *Sull'antichità del popolo ebraico*, un'apologia del giudaismo contro l'attacco di autori anti-giudaici. Nominalmente protetto da Domiziano che non può toccarlo, deve difendersi dai correligionari i quali

forse si domandano, con un po' di astio dato il difficile periodo, come mai un ebreo, così vicino all'imperatore, sia ancora vivo (gravi accuse gli erano state rivolte dal rivale Giusto di Tiberiade. Cfr. Flavio Giuseppe, *Autobiografia*, Intr. di E. Migliarino, Rizzoli, Milano 1994, p. 50). È da sottolineare anche che, mentre la prima opera è dedicata a Vespasiano con l'*imprimatur* di Tito (il quale non avrebbe potuto non incoraggiare un'opera che lo esaltava come generale perfetto e *princeps* ideale), la terza e la quarta sono dedicate a Epafrodito, un ricco e colto liberto di origine alessandrina. Ciò potrebbe bastare a dimostrare che la considerazione che lo storico ha goduto sotto Vespasiano e Tito è oramai sfumata. Anche se Domiziano non gli nega mai la protezione, semplicemente perché non può farlo (non può infatti rovinare il liberto del Divo Vespasiano o giustiziare il cantore della campagna di distruzione della Giudea), il suo appoggio è considerabile più che come un donativo, come una sorta di arresto domiciliare. Una condanna al silenzio e alla vita privata, tanto che Giuseppe è costretto a cercarsi un nuovo patrono, ma non può che trovarlo in un personaggio di rango non certo eccelso.

Giuseppe Stinca

«Irriducibile escatologia d'Israele»

Il Sionismo nella visione etico-politica di Levinas

L'intento del presente saggio è quello di fornire una dettagliata analisi della concezione levinasiana di messianismo e sionismo. Levinas è noto sostanzialmente per la sua etica (molto spesso senza che se ne riconosca la derivazione dalla fenomenologia husserliana, un'etica quindi estremamente – oserei dire – rigorosa dal punto di vista epistemologico). In tale visione c'è una supremazia dell'Altro che sembrerebbe schiacciare ogni possibilità di azione da parte del soggetto, pena l'omicidio dell'alterità dell'altro. Questa responsabilità assoluta del soggetto, tuttavia, non resta imbrigliata in una dinamica a due. Nella relazione interviene da subito un terzo, un altro verso il quale si è ugualmente responsabili. È dalla presenza del Terzo che nasce, quindi, l'esigenza del calcolo, della comparazione e della giustizia. In questo modo Levinas fonda sul rapporto etico ogni altra attività umana, da quella filosofica a quella politica. Così la giustizia non è più un'azione formale che consiste nel calare sugli individui dei principi astratti e totalitari, ma nasce dal rapporto diretto col prossimo inteso come chi mi è più vicino ma anche come il prossimo, il successivo.

Tutte queste considerazioni sono note ai lettori delle principali opere di Levinas, in particolare *Totalità e Infinito*. Non molti conoscono, invece il possibile esito politico, concreto che questo sistema di pensiero possiede. Il nesso tra messianismo e sionismo mette in luce proprio questo rapporto che è non privo di complessità. Tali categorie vanno, infatti, inserite in una visione più ampia che comprende il rapporto che c'è tra gli scritti filosofici e quelli religiosi di Levinas che, lungi dall'appartenere a due ambiti totalmente differenti, in realtà possiedono una circolarità ermeneutica. I concetti filosofici di Levinas ricevono luce da quelli religiosi e viceversa.

Nello specifico, come ho già detto altrove[274], il messianismo è usato da Levinas per indicare il movimento stesso di soggettivazione della soggettività in una responsabilità assoluta che è però da subito aperta alla giustizia della pluralità. Il messianismo, quindi, è sia una categoria riguardante il soggetto, sia un modello ermeneutico della storia che è teso nello sforzo di intervenire in essa per istaurare la giustizia – in questa sede analizzerà solo questo secondo aspetto. È un'etica che deve diventare politica. Questo movimento è di per sé impuro, e indefiniti restano i confini tra etica e politica.

---

[274] G. STINCA, *Male e messianismo nel pensiero di Emmanuel Levinas*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia [in linea]», anno 13 (2011) [inserito il 30 dicembre 2011], disponibile su World Wide Web: <http://mondodomani.org/dialegesthai/>, [78 KB], ISSN 1128-5478.

La sfida che Levinas individua nel sionismo è, dunque, quella di voler proporre un «monoteismo politico», un'etica che non rimanga imprigionata in una dimensione di astrattezza, ma divenga terra e storia.

Il discorso è tutt'altro che concluso. Esso resta a sua volta "promessa" e invito alla risposta, alla responsabilità di ciascuno perché è solo nello snodo dell'umano che questo chiasmo trova il suo senso.

Ho seguito, quindi, un'analisi delle argomentazioni di Levinas fornendo al lettore molti testi per permettergli di apprezzare gli scritti religiosi, meno noti al pubblico.

Nella maggior parte dei casi anche il rapporto tra me e il pensiero o gli scritti di Levinas può sembrare impuro, e indefiniti i confini tra la mia soggettività e quella del filosofo. Chiedo – come farebbe Derrida – anticipatamente perdono al lettore. È il rischio che bisogna correre nel rapportarsi ai pensieri di Levinas che sono pro-vocatori, letteralmente chiamano-innanzi a una responsabilità totale; pensieri fatti carne e sangue e che generano, nel lettore, il fremito delle viscere di misericordia della propria soggettività.

Un Messianismo complesso

L'interpretazione che Levinas dà del Sionismo risente della sua visione sul Messianismo che oserei definire complessa. Levinas riconosce subito la distinzione tra «epoca messianica» e «mondo avvenire». La prima sarebbe la realizzazione delle promesse dei profeti distinte in due categorie:

politica e sociale. Il «mondo avvenire», invece, sarebbe un ordine personale e intimo, esterno ai compimenti storici dell'umanità unita in un destino collettivo[275].

All'interno di questa distinzione Levinas individua due visioni: una di tipo metastorico, per la quale l'epoca messianica mette fine all'ingiustizia politica e sociale; l'altra intrastorica, per la quale l'unica differenza tra questo mondo e quello messianico è la fine del «gioco delle nazioni»[276] e, nello specifico, la fine dell'assoggettamento politico d'Israele disperso tra le genti, la qual cosa non sopprime l'esigenza della socialità e della solidarietà, ma, anzi, le enfatizza[277].

---

[275] Cfr. E. LEVINAS, *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris 1963, trad it. di S. Facioni, *Difficile Libertà*, Jaca Book, Milano 2004, p. 85. D'ora in poi citato DL. Di seguito l'elenco delle altre abbreviazioni. *L'au-delà du verset*, Editions des Minuit, Parigi 1982, trad. it. di Giuseppe Lissa, *L'aldilà del versetto*, Guida, Napoli 1986: ADV; *A l'heure des nations*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1988, trad. it. di Silvano Facioni, *Nell'ora delle nazioni*, Jaca Book, Milano 2000: AHN; *Du sacré au saint*, Éditions de Minuit, Parigi 1977, trad. it., *Dal sacro al santo*, Città Nuova Editrice, Roma 1985; DSS; *Ethique et Infini*, Librarie Arthème Fayard, Parigi 1982, trad. it. di Maria Pastrello, *Etica e Infinito*, Città aperta edizioni, Troina 2008: EI; *Entre nous. Essai sur le penser-à l'autre*, Editions Grasset et Fasquelle, Parigi 1991, tr. it., *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998: EN; *Quatres lectures talmudiques*, Édition de Minuit, Parigi 1968, trad. it. di Alberto Moscato, *Quattro letture talmudiche*, Il nuovo Melangolo, Genova 2008: QLT.

[276] Cfr. DL pp. 85-86.

[277] «Non che i poveri debbano sussistere perché i ricchi abbiano la gioia messianica di nutrirli. Si deve pensare in

Questo ci pone subito a confronto col rapporto tra i tempi messianici e i meriti dell'uomo. Per alcuni l'avvicinarsi dei tempi messianici, nella soluzione del problema politico e sociale, dipende dal potere morale dell'uomo[278]. Per altri invece, esiste qualcosa di estraneo all'individuo morale che deve essere distrutto. Il Messia è proprio questa distruzione, questo disvelamento delle contraddizioni politiche, e poco importa se ciò avvenga per un'azione di Dio o per una rivoluzione politica distinta dalla morale. Esso è un elemento irrazionale che non dipende dall'uomo, ma viene da un *di fuori*[279]. Levinas sembra rigettare l'idea di un messianismo inteso solo in funzione di un mondo avvenire, e preferire la visione di un messianismo che si realizzi nella storia, nella solidarietà, che è il fermento del tempo[280].

Collegato alle dinamiche che ho appena indicato, c'è il ruolo dello Stato. Levinas ritiene che la venuta del Messia «non è politicamente indifferente», ma segue «a una determinata situazione politica, condizionante la fine messianica della Storia». Secondo questa visione, quello messianico è un periodo cerniera che fa parte della storia[281]. Nello stesso tempo, però, Levinas esprime una fondamentale sfiducia «nella politica concepita come pura violenza». Per lui il messianismo non consisterebbe nell'affidare a nazioni, esse stesse

---

un modo ancora più radicale: l'altro è sempre il povero, la povertà lo definisce in quanto altro, e la relazione con l'altro resterà sempre offerta e dono» DL p. 87.

[278] Cfr. DL p. 89.

[279] Cfr. DL p. 90.

[280] Cfr. DL p. 93.

[281] Cfr. ADV p. 127.

colpevoli, la punizione di altre nazioni; il giudizio della storia e la distruzione del male appartengono al discendente di Davide. «Per questo trionfo della giustizia occorre un atto religioso, e precisamente la venuta del Messia»[282]. Emerge, in questa considerazione, un ruolo più positivo della politica intesa come elemento preparatorio alla giustizia del Messia. Non è tuttavia la politica a giudicare la Storia, ma la religione. Troviamo quindi, in queste posizioni, sia il ruolo politico del messianismo, sia il messianismo come evento totalmente trascendente: un chiasmo che troverà, per Levinas, una sintesi non conciliatoria.

Un'altra coppia di opposti nell'evento messianico riguarda il ruolo delle azioni umane, in particolare della sofferenza. Levinas accoglie le diverse interpretazioni rabbiniche. Per alcuni le azioni umane non hanno alcun effetto all'interno di un sistema universale corrotto; per altri la sofferenza, in mancanza del pentimento, è una precondizione della liberazione oggettiva come avvenimento morale esterno all'individuo, che lo coinvolge, ma non lo vede all'origine assoluta della propria liberazione; per altri, infine, la sofferenza causa il pentimento e questo determina la liberazione, nella quale l'uomo riceve e al tempo stesso è artefice della propria salvezza. Vi è tuttavia un'altra opinione riportata da Levinas: a "essere in lutto" è il Messia che si può trovare tra i giusti che soffrono e tra i mendicanti coperti di piaghe. Pur soffrendo, egli cura le proprie ferite una a una, per esser sempre pronto ad alzarsi qualora sia chiamato. La venuta del

[282] Cfr. ADV pp. 137-139.

Messia è sempre imminente, può avvenire in ogni momento. Queste diverse interpretazioni propongono un'alternativa radicale: o sono le azioni morali degli uomini che salveranno il mondo, oppure è necessario un evento oggettivo che oltrepassi la volontà degli individui[283].

La questione ha una radice più profonda ed è quella della natura dell'uomo e, di conseguenza, della validità dei suoi atti, ma è in discussione anche il fondamento della morale. La morale umana per sua stessa costituzione si pone in un punto né di assoluto inizio né di assoluta conseguenza, per cui è necessario un evento esterno, il Messia, inteso come rivoluzione o azione politica che permetta agli uomini di accedere alla libertà e alla coscienza di sé[284].

In secondo luogo, la morale si fonda sulla libertà, vale a dire, in ultima analisi, sulla possibilità d'immoralità. La morale, per essere tale, può essere atea: è questo il suo paradossale fondamento. «Allora si comprende meglio la tesi paradossale e famosa: il Messia arriverà quando il mondo sarà del tutto colpevole»[285].

Quest'affermazione ci apre lo scenario sull'evento messianico che, nella tradizione popolare, è associato ad avvenimenti catastrofici e miracolosi – le cosiddette "doglie del Messia" – di fronte ai quali non ci si sente sicuri perché non ci si sente giusti. La radice profonda di questo sentimento è trovata da Levinas nell'esigenza etica che il Messianismo non

[283] Cfr. DL pp. 94-97.
[284] Cfr. DL p. 103.
[285] Cfr. DL p. 104.

elude, ma amplifica iperbolicamente[286]. Nello stesso tempo ciò di cui sta parlando Levinas non riguarda la paura di una morale che teme le venga chiesto di più, ma di una morale che, in nome della trascendenza etica, cioè del disinteressato quanto infinito cammino dal Bene al meglio, non concepisce un'idea di compimento, di arresto.

Un'altra interpretazione delle "doglie del Messia", fatta propria da Levinas, vede Dio soffrire nel tempo messianico, poiché Egli deve sacrificare i malvagi ai buoni, perché «nell'atto giusto c'è ancora una violenza che fa soffrire». Dio stesso teme il giorno del giudizio, per la violenza con la quale dovrà compiere l'azione di giustizia. Eppure Levinas ricorda il valore della giustizia richiesta dalle vittime della sofferenza subita dai malvagi. Per costoro è necessario fare giustizia. Il messianismo non è un evento pacificatore senza un suo prezzo. Per questo un'altra interpretazione di coloro che portano le mani ai fianchi per i dolori del parto, afferma che essi sono gli abitanti del cielo e della terra che attendono la giustizia divina. Essi, «per i quali l'ingiustizia deve essere punita e la giustizia ricompensata», temono che Dio cambi idea[287].

Eppure Dio esita di fronte a questa violenza "giusta". Levinas prende le distanze dall'esigenza di violenza, e nega che gli Ebrei possano mai accettarla. Non esiste una causa giusta che possa comportare un'azione violenta. Se è così, dunque, l'idea tradizionale di messianismo, che come abbiamo visto comporta una certa dose di violenza, deve essere superata? È la domanda che Levinas si

---

[286] Cfr. DL pp. 104-105.
[287] Cfr. DL p. 106.

pone e, insieme con lui, i saggi dottori del Talmud. La sua riflessione andrà verso una ridefinizione del messianismo in chiave etica, nella quale l'elemento di esteriorità violento-non-violento che fa irruzione nel mondo è il volto d'Altri.

La sfiducia nei confronti dell'azione violenta è ripresa da Levinas come sfiducia verso ogni sistema in generale, che pretenda di essere un principio universale superiore al singolo individuo. «Il male può assumere forme universali, e il senso stesso della speranza messianica consiste forse nell'ammettere che il male da parte sua avrebbe potuto assumere forme universali, farsi *Stato*, ma che una volontà suprema ne impedisca il trionfo»[288].

Stando così le cose, la salvezza non può essere ottenuta dallo Stato e, forse, nemmeno da un Messia. C'è bisogno di "speranza ulteriore".

> Israele attende qualcosa di meglio dell'essere salvato da un Messia [...]. Se l'ordine morale è incessante perfezionamento, allora esso è sempre in cammino e non è mai compiuto. Il compimento morale è immorale [...]. La liberazione per mezzo di Dio coinciderebbe con la sovranità di una moralità vivente, aperta su progressi infiniti[289].

Solo in questa socialità esigente l'uomo può, direttamente da Dio, ricevere la salvezza. Direttamente perché la responsabilità assoluta personale verso Altri, le viscere di misericordia, producono una deferenza all'aldilà che è proprio l'a-

[288] Cfr. DL pp. 107-108.
[289] DL p. 109 passim.

Dio. L'uomo continua a essere lo snodo nel quale si produce la rottura nell'essere che è il dare, rottura attraverso la quale può irrompere nella storia il Messia.

> L'attesa del Messia è la durata stessa del tempo; o attesa di Dio; ma allora l'attesa non dà più prova di un'assenza di Godot che non verrà mai, dà piuttosto prova della relazione con quel che non può entrare nel presente, presente che è troppo piccolo per l'infinito[290].

Nella Storia, quindi, si compirebbe il dare che permette al messianismo di realizzarsi. La durata della storia non sarebbe un'attesa frustrata, ma la realizzazione stessa del messianismo. Questo è possibile solo con l'uomo inteso come soggettività esposta ad altri: ognuno può e deve essere il Messia. Proprio per questo messaggio etico universale, Israele, secondo Levinas, non possiede un senso solo etnico. Ciò che definisce Israele è il fatto di essere salvato da Dio: c'è un certo universalismo nel particolarismo ebraico. Il messaggio universale di questo particolarismo è che ognuno è salvato da Dio e non per procura. La salvezza che avverrebbe tramite un re Messia, sarebbe ancora politica, limitata nel tempo, e non assoluta. Non è ancora la salvezza suprema che si apre all'umano, e che non occupa un posto finale nella storia, ma rimane possibile in ogni momento. Queste considerazioni portano Levinas a un'importante conclusione: «che

[290] ADV p. 227.

per l'insieme dei saggi di Israele il messianismo non esaurisce il senso della storia dell'uomo»[291].

La storia dell'uomo e il senso dell'umano richiedono altre riflessioni. Levinas commentando l'espressione contenuta in *Peshaim* «L'Egitto porterà un dono al Messia» afferma che tutte le nazioni vogliono partecipare agli eventi messianici, alla salvezza universale e sono felici di farlo, anche solo come testimoni della bontà che Dio ha riservato a Israele, e questo perché esse identificano Israele con una categoria dell'umano[292]. Il commento di Levinas sulla partecipazione dell'Egitto al regno del Messia si fa interessante quando egli afferma che si può appartenere all'ordine messianico quando si è riusciti ad ammettere altri da sé, anche se agli occhi dei benpensanti questa può apparire solo come tolleranza. La pace messianica, tuttavia, non avviene senza un «perdono sovraumano», in ragione della dimensione chiastica divino-umana del perdono la quale prevede che la vittima del male sia avvicinata e consolata, placata e, se ciò non avviene, essa può non emettere il perdono[293]. «Il perdono di Dio − o il perdono della storia − non si può concedere senza che l'individuo sia rispettato [...]. La pace non s'installa in un mondo senza consolazione»[294].

L'importanza dell'individuo è ripresa da Levinas quando afferma che il giudaismo «supera già la nozione di un Messia mitico che si presenta alla fine della storia, e concepisce invece il messianismo come vocazione personale degli uomini», vocazione

[291] Cfr. DL pp. 109-111.
[292] Cfr. AHN p. 110.
[293] Cfr. AHN pp. 111-112.
[294] Cfr. QLT 49-50.

a una responsabilità che «si ribella contro il messianismo idilliaco del perdono universale e richiama tutta la severità che comportano giustizia e perdono»[295]. C'è da una parte, nella natura dell'uomo, il peccato accovacciato, che causa le ingiustizie sociali. Dall'altra parte è proprio questa natura corrotta dell'uomo che, nel giorno del Messia sarà la causa della violenza dell'azione di giustizia che compirebbero gli uomini. Nello stesso tempo c'è una violenza che gli stessi giusti subirebbero perché: chi è talmente giusto da non subire la violenza del giorno del Signore? Quel giorno dunque sarà anche un giorno terribile di tenebre.

L'analisi che Levinas compie di questo giorno di tenebre è molto interessante laddove afferma che le tenebre sono necessarie affinché si manifesti la luce dell'evento messianico che non si confonde con un'«universalità che potremmo chiamare cattolica», non è universale come una legge in uno stato moderno, e non è il risultato di uno sviluppo politico[296].

Se la luce che illumina le nazioni è quella della ragione hegeliana e dello Stato, si comprende come siano necessarie le tenebre affinché ciascuno si senta responsabile dell'intero universo. «Allora la vera luce può risplendere. Allora si afferma la vera universalità – non cattolica – che consiste nel servire l'universo. La si chiama messianismo»[297].

Secondo Levinas, è possibile un «universalismo assolutamente pacifista e apolitico» che consisterebbe nell'amare gli uomini invece di

[295] Cfr. DL pp. 114-119.
[296] Cfr. DL p. 121.
[297] DL p. 122.

preoccuparsi delle loro idee e senza costruire verità coi cocci delle loro opinioni che troppo spesso si frantumano scontrandosi[298]. Questa disillusione è possibile tramite l'oscuramento di queste luci della ragione. La luce risplenderà quando le tenebre avranno coperto la falsa luce della ragione dei popoli. «Forse Israele significa in primo luogo l'insieme degli uomini liberati da tale affascinante allucinazione»[299].

Le affermazioni conclusive di Levinas sono molto interessanti. Egli riflette su una questione scottante degli ultimi secoli, cioè l'emancipazione degli Ebrei, il loro aver accettato di far parte degli stati moderni. Se è così, si domanda Levinas, com'è possibile contestare lo Stato stesso come fonte della salvezza? Nel momento in cui si entra a far parte dello Stato non si ammette già, di fatto, ciò che dovrebbe essere contestato di principio? Levinas ritiene, pertanto, che con l'emancipazione gli Ebrei abbiano perso gran parte della loro sensibilità messianica[300].

Questa sarebbe l'ultima parola di Levinas, se non ci fosse quel tentativo di unire l'accettazione della storia con il particolarismo universalista ebraico che è lo stato di Israele[301].

---

[298] Cfr. DL p. 229.
[299] Cfr. DL p. 300
[300] Cfr. DL pp. 122-123.
[301] Cfr. DL p. 123: «La sensibilità messianica inseparabile dalla coscienza di un'elezione (ch'è forse, in fin dei conti, la soggettività stessa del soggetto) sarebbe irrimediabilmente perduta: questa sarebbe la mia ultima parola se la soluzione dello Stato di Israele non rappresentasse un tentativo di riunire l'accettazione ormai irreversibile della storia universale e il messianismo necessariamente particolarista».

Il difficile Messianismo

La nostra analisi dovrà esaminare il rapporto difficile tra la storia e il messianismo, tra l'essere fuori dalla storia e giudicarla ed esserne parte, tra il valore dello Stato e quello dell'irruzione della trascendenza, tra la violenza richiesta da ogni azione politica e la pace che costituisce la Torah.

Bisogna qui concedere molo spazio alle parole di Levinas che dedica l'ultima parte di *L'aldilà del versetto* proprio ai Sionismi.

> I nostri tre studi raggruppati sotto il titolo di *Sionismi* tendono soltanto a mostrare in qual modo l'opera storica dello Stato, della quale non si può fare a meno nel mondo estremamente politicizzato del nostro tempo, opera di coraggio e di lavoro che si vuole laico, si impregna in Israele, fin dal principio, e progressivamente, di pensieri giovani, ma scaturiti dalla Bibbia; e in qual modo la continuazione e lo sviluppo di questa cultura biblica dovrebbero mostrarsi inseparabili dai fini temporali dello Stato e oltrepassare questi fini. Irriducibile escatologia di Israele. Tuttavia, l'escatologia ha molteplici stili e generi e quella che consiste nel sentirsi responsabili di fronte all'avvenire sperato a favore degli altri è probabilmente stata scoperta dalla Bibbia ebraica. Essa si trovava comunque, fin dalla creazione, nell'umanità

> dell'uomo. E non è essa che può essere causa di guerre.
>
> Ma chi può nascondersi tutto quel che manca a questa spiritualizzazione a causa del conflitto israeliano-palestinese o isreaeliano-arabo? Si può e si deve pensare, a volte in accordo con i pensatori più lucidi del campo avverso, che è tempo di liberare questa avversione da ogni passionalità.
>
> Ma le passioni sono poi veramente nutrite di Sacre Scritture come affermano con tanta sicumera spiriti decisamente laici? Le idee, nella loro astratta nudità, separata dalla Bibbia e dal Corano, sono veramente capaci di trasformarsi in idee-forza della pace? Non corrono permanentemente il rischio di alienarsi nel gioco puramente politico? Democrazia e «diritti dell'uomo» possono staccarsi senza pericolo dalle loro profondità profetiche ed etiche […]? Ah, lo scandalo dell'elezione ebraica! È esso lo scandalo dell'orgoglio e della volontà di potenza o non è invece la stessa coscienza morale che, fatta di responsabilità sempre urgenti e incedibili, risponde per prima, come se fosse la sola ad esser chiamata[302]?

Le difficoltà sono già tutte espresse. La prima riguarda il ruolo dello Stato nello sviluppo storico e nel Messianismo. In alcuni passi della sezione finale di *L'aldilà del versetto*, che Levinas dedica proprio ai sionismi, c'è una riflessione sulla necessità dello

[302] ADV pp. 64-65 passim.

Stato[303]. Levinas, riferendosi al Cristianesimo, che concepisce il Regno di Dio e quello degli uomini separati, sostiene che non è corretto affermare che per l'Ebraismo i due ordini si confondono. Per la fede di Israele, invece, è possibile realizzare nella storia qualcosa che va oltre a essa.

> L'aldilà dello Stato è un'era che il giudaismo seppe intravedere senza ammettere, nell'età degli Stati, uno Stato sottratto alla Legge, senza pensare che lo Stato non costituisse un cammino necessario, anche per andare al di là dello Stato[304].

Stato o Legge divina? La Legge, però, non è legge di vita? E la vita non è storia, politica, Stato[305]? È proprio in nome di quest'appartenenza all'ordine della storia, che pur si vuol sottomettere alla Legge, e nello stesso tempo, per amore di questa Legge stessa, che Israele accetta di vivere nella storia, ma con la sua Legge. E per mantenere entrambi è disposto a cedere sull'integrità della Legge stessa, piuttosto che farne a meno.

> «Piuttosto una lettera strappata alla Torah che la Torah strappata alla memoria di Israele». L'atto politico non si colloca nel vuoto lasciato da un simile sacrificio della lettera[306]?

---

[303] Si tratta del saggio *Lo Stato di Cesare e lo Stato di Davide* del 1971 in ADV pp. 265-276.
[304] ADV p. 265.
[305] Cfr. ADV p. 266.
[306] ADV p. 268.

La Legge, tuttavia, non si ritira assolutamente per lasciare lo Stato in balia di sé, anzi, la realizzazione dello Stato per Levinas è in vista della parola divina.

> Lo Stato conforme alla sua pura essenza, è possibile solo penetrato di parola divina [...].
>
> Quel che importa è soprattutto l'idea che non solo l'essenza dello Stato non è in contraddizione con l'ordine assoluto, ma che è richiesta da quest'ultimo [...].
>
> Il Messia instaura una società giusta e libera l'umanità dopo aver liberato Israele. Questi tempi messianici sono i tempi di un regno. Il Messia è re. Il divino investe la Storia e lo Stato, non li sopprime. La Fine della Storia conserva una forma politica. Ma il Messia discende da Davide [...]. Lo stato davidico si mantiene nella finalità della Liberazione. L'epoca del Messia può e deve risultare dall'ordine politico che si pretende indifferente all'escatologia[307].

Nel brano che abbiamo appena letto, emerge con maggiore forza l'apporto della Storia al messianismo. Questa visione di Levinas è probabilmente influenzata da quella di Maimonide che egli stesso cita poco dopo. Per Maimonide non aveva alcun senso un messianismo apocalittico. Il contenuto del messianismo era semplicemente la possibilità di una più intima conoscenza di Dio, la quale era anche l'obiettivo dei filosofi. Certamente a questa conoscenza di Dio possono contribuire alcuni

[307] ADV pp. 268-269.

elementi come, ad esempio, la liberazione di Israele dalla schiavitù, ma non è necessario stravolgere l'ordine naturale. Eppure per Maimonide l'avvento del Messia rimane un miracolo, cioè qualcosa di non derivante dalle azioni umane. Levinas riprende il passo in cui Maimonide si riferisce alle prove che il Messia dovrebbe dare di sé: restaurare lo stato di Israele, vivere e far vivere pienamente la Torah[308].

In questa dinamica di fiducia nella Storia e in Dio, e di oscillazione tra messianismo come compimento storico o come un ingresso di una totale alterità, si colloca la collaborazione con lo Stato, ricordata con l'esempio di Rabbi Elazer, un mistico al servizio dello stato oppressore[309]. Questa collaborazione è spiegata anche dalla necessità di un'azione politica per combattere le spine che sono nel vigneto del Signore. Nello stesso tempo, tuttavia, c'è anche un richiamo all'intervento del padrone del vigneto, e non del suo vicario Messia, affinché queste spine siano rimosse.

Levinas, quindi, rimarca la doppia natura del messianismo per Israele: un messianismo atteso, e uno già compiuto. Il che vuol dire, semplicemente, che Israele attende direttamente da Dio la salvezza. Questo rapporto diretto con Dio è interpretato da Levinas come «una nuova possibilità dello Spirito umano, una nuova distribuzione dei suoi centri, un nuovo senso della vita, nuove relazioni con l'altro». Nel pensiero ebraico il Messia è ancora re, ma ecco, Israele attende un compimento maggiore proveniente da un Altro, da Dio[310].

---

[308] Cfr. ADV pp. 269-270.
[309] Cfr. ADV pp. 272-273; DSS pp. 47-48 e 51-53.
[310] Cfr. ADV pp. 273-274.

Quale rapporto, dunque, tra monoteismo e politica? E il loro rapporto con l'utopia? Queste sono le domande poste al monoteismo con l'avvento dello stato di Israele, evento della storia in cui si palesa una presa di posizione sulla storia stessa, con tutte le sue difficoltà e contraddizioni.

> Il compimento dello Stato di Davide in Stato messianico, superamento dello Stato nella nozione del «mondo che viene» possono sembrare utopici, e, in ogni caso prematuri. La filosofia politica del monoteismo sembrerebbe sommaria, anche se l'utopia – come è evidente – ha dei diritti su un pensiero degno di questo nome? Questa domanda indiscreta viene posta, paradossalmente, in certi ambienti religiosi dello Stato resuscitato in Terra santa [...]. Essa viene posta per attendere da Sion quella formulazione del monoteismo politico alla quale nessuno ancora è mai pervenuto. Neanche i dottori del *Talmud*. Solo la responsabilità di uno stato moderno, esercitata sulla terra promessa alla posterità di Abramo, dovrebbe consentire ai suoi eredi di elaborare con pazienza, confrontando le formule coi fatti, una dottrina politica conveniente a dei monoteisti[311].

Il problema, secondo Levinas, a partire dalla costituzione di Israele, ma anche come causa della sua stessa costituzione, è il superamento dello stallo del pensiero utopistico dell'ebraismo. Anche

---

[311] ADV p. 275 passim.

Scholem aveva trovato nell'ebraismo un che di provvisorio, d'irresoluto nei confronti della storia, un antiesistenzialismo che ora si deve confrontare con la creazione dello stato di Israele, nella quale Scholem intravede il pericolo di una qualche rivendicazione messianica[312].

La mia ipotesi, detta sottovoce e senza pretese, è che in Levinas non ci sia questa paura, quanto piuttosto una proposta, o pro-vocazione, di accostamento tra le istanze etiche e quelle più propriamente politiche del messianismo. Un connubio che non manca di tensioni e contraddizioni.

> Nel cuore dei conflitti quotidiani, l'esperienza viva del governo − e anche le dolorose necessità dell'occupazione − permettono di scorgere insegnamenti ancora non detti nell'antica Rivelazione. Politica monoteistica, non v'è contraddizione tra i due [...]? Da duemila anni, Israele non si è impegnato nella Storia. Innocente di ogni crimine politico, puro della purezza della vittima, di una purezza che gli ha consentito di evidenziare quello che è forse stato il suo unico merito e cioè la sua lunga pazienza, Israele era diventato incapace di pensare una politica che portasse a compimento il suo messaggio monoteista. L'impegno è ormai preso. Dal 1948. Ma tutto è appena all'inizio

[312] Cfr. G. SCHOLEM, *L'idea messianica nell'ebraismo*, Adelphi, Milano 2008, p. 45. Sholem si riferisce alle componenti del messianismo popolare, e non di quello razionalistico.

> [...]. Questo ritorno sulla terra degli antenati, al di là della soluzione di un problema particolare, nazionale o familiare, segnerebbe uno dei più grandi eventi della storia interiore e della Storia *tout court*[313].

Ci sembra opportuno, a questo punto, ricordare le osservazioni di Derrida a proposito delle proposizioni di Levinas «dalla forma deliberatamente contraddittoria», data dalla dinamica del compimento dello Stato di Davide in uno stato messianico. In pratica, per Derrida, l'espressione «politica messianica» rappresenterebbe un ossimoro in cui il politico è superato da ciò che, tuttavia, conserva ancora una forma politica[314].

Andando ad analizzare le parole di Levinas in *L'aldilà del versetto* che prima abbiamo citato, Derrida si sofferma sulle parole di chiusura di questo paragrafo: *impegno*, *ma*. Per lui ciò che Levinas intendeva dire è che lo Stato d'Israele non è un compimento, ma un "impegno" che è appena agli inizi, caratterizzato da un condizionale ("segnerebbe") che dirime tutta l'ambiguità della questione di se lo Stato d'Israele è solo frutto di un intento particolare o nazionale, oppure uno dei più grandi eventi della storia interiore[315].

Eppure in *Quattro letture talmudiche* scritte tra il '63 e il '66, quindi prima del testo poco fa

---

[313] ADV pp. 275-276 passim.

[314] Cfr. J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Levinas,* Éditions Galilée, Parigi 1997; tr. It. *Addio a Emmanuel Levinas,* Jaca Book, Milano 1998, pp. 142-143 passim.

[315] Cfr. Ibid., pp. 145-146.

considerato, Levinas sembra esprimere delle riserve sul Sionismo o su un certo tipo di Sionismo. Levinas sta commentando l'episodio degli esploratori della terra promessa, riportato sia da Numeri che da Deuteronomio. In particolare sta commentando un passo del Talmud in cui si asserisce che gli esploratori della terra cercano la sua vergogna, e lo affianca ad un passo di Isaia in cui è detto che la luna e il sole si vergogneranno. Quando l'Eterno trionfa gli adoratori del sole, della luna e della terra proveranno vergogna. I Sionisti adoratori della terra proveranno vergogna. «La Terra promessa non sarebbe permessa»[316].

La Terra promessa non sarebbe permessa non per una sorta di perenne incompiutezza delle attese ebraiche, elemento che Scholem riteneva costitutivo dell'utopia ebraica. Per Levinas tutto si colloca nella prospettiva del diritto degli altri, degli indigeni, che è più forte di quello di Dio[317]. Questo diritto è tale da dover tollerare e lasciare la libertà a coloro che minacciano la libertà stessa[318]. Tolleranza assurda che Levinas altrove chiosa dicendo che il prossimo sono anche i familiari, anche i suoi fratelli ebrei, il suo popolo[319]. La purezza egualitaria deve, secondo Levinas, concedere la libertà a coloro che le sono nemici. Sembra che non esistano azioni che possano imporre con la violenza la cessazione del male e l'instaurazione della libertà. Nessuna rivoluzione! Levinas dubita che un'azione statalizzata possa risolvere le cose alla radice Per tale soluzione gli

[316] Cfr. QLT pp. 104-105.
[317] Cfr. QLT p. 120.
[318] Cfr. QLT p. 122.
[319] Cfr. EN p. 141; EI p. 98.

sembra necessaria una rivoluzione del soggetto, che agisca nella lacerazione della sua coscienza, nel tentativo di acciuffare il malfattore, ma anche di non far soffrire l'innocente[320].

Proprio riflettendo sulla violenza di Stato in un'azione rivoluzionaria, Levinas giunge a identificare gli Ebrei con ogni categoria di perseguitati: «Ebrei, ciò vuol dire quel che c'è al mondo di più fragile, di più perseguitato»[321]. La rivoluzione, che vorrebbe sovvertire un ordine politico, necessariamente ne instaurerà un altro. Lo Stato è irremissibile nella storia, ma esso non soddisfa tutte le esigenze dell'uomo. Solo la moralità può farlo: la Torah e il suo studio pongono l'uomo in una dimensione nuova dello spirito. Ci sono, tuttavia, delle spine nel campo del nostro Dio: il suo popolo è capace di ogni delitto[322]. Per questo la sapienza ebraica biblica aveva creato delle città rifugio in cui potersi trattenere se si era commesso qualche crimine, città che garantivano l'impunità contro i delitti lievi, commessi per l'umana debolezza. Levinas afferma che anche la Torah può essere considerata una città rifugio: il suo studio è più forte addirittura dell'angelo della morte. Come le città rifugio, tuttavia, non difendevano il colpevole dal vendicatore del sangue, così neppure la Torah ha questo privilegio: il diritto di giustizia dei familiari di chi è stato ucciso è più forte[323]. Eppure vi è un luogo in cui lo studio della Torah diviene puro. «I quattro cubiti della Legge» in cui, secondo i dottori del

[320] Cfr. DSS pp. 46-47.
[321] Cfr. DSS pp. 51-52.
[322] Cfr. DSS p. 57.
[323] Cfr. ADV pp. 115-119.

Talmud, Dio si è rifugiato[324]. Luogo in cui lo studio della Torah raggiunge il livello più alto della vita, quello in cui la conoscenza non si distingue dagli imperativi e dagli impulsi pratici[325].

> «Rabbi Jehoshua ben Levì dice: "Che significa (*Salmo* CXXII, 2): 'I nostri piedi s'arrestano sotto i tuoi portici, o Gerusalemme!'? Che cos'è che ha fatto sì che i nostri piedi resistano al combattimento? Sono i portici di Gerusalemme sotto i quali ci si è occupati della Torah».
>
> La Torah che altrove non consente di essere protetti nemmeno contro il vendicatore del sangue, fa in modo che qui, a Gerusalemme, «i nostri piedi resistano al combattimento» [...]. Vi sono città-rifugio perché noi abbiamo abbastanza coscienza per nutrire buone intenzioni, ma non abbastanza per non tradirle coi nostri atti [...]. Di fronte al flusso delle cose perdiamo piede. A Gerusalemme, città della Torah autentica, v'è una coscienza più cosciente, completamente lucida, è il grande risveglio. Abbiamo piede [...]. Non rischiamo più di commettere i delitti che suscitano il vendicatore del sangue [...]. Sotto i portici di Gerusalemme, al di là dei rifugi, la Torah, secondo il nostro testo, perviene alla sua vera essenza. Là essa resiste alla violenza: permette «ai nostri piedi di star saldi nella guerra»[326].

[324] Cfr. DL p. 205
[325] Cfr. ADV p. 119.
[326] ADV pp. 122-123 passim.

Le città-rifugio, sono per Levinas, il segno di una civiltà o di un'umanità che protegge l'innocenza soggettiva e perdona la colpevolezza oggettiva, cioè tutte le smentite inflitte dagli atti alle intenzioni. Esse sono ancora segno di un'umanità lacerata dalle sue passioni, o quantomeno senza troppe buone intenzioni che possano rimanere tali negli atti che si compiono.

> Civiltà della legge, certo, ma civiltà politica, ipocrita nella sua giustizia e nella quale si aggira, con un diritto innegabile, il vendicatore del sangue.
>
> A Gerusalemme è promessa un'umanità della Torah, che avrà potuto superare le profonde contraddizioni delle città-rifugio, approdando a un'umanità nuova, migliore di un Tempio. Il nostro testo, partito dalle città-rifugio, ci ricorda o ci insegna che l'aspirazione a Sion, che il Sionismo, non è un nazionalismo o un particolarismo che si aggiunge ad altri; che esso non è nemmeno semplicemente la ricerca di un rifugio. Che esso è la speranza di una scienza della società e di una società pienamente umana. E questo a Gerusalemme, nella Gerusalemme terrestre e non fuori di ogni luogo, in pii pensieri[327].

Mi sembra che ci sia ancora in Levinas questa doppia direzione: da una parte l'universalismo della Torah, dall'altra il particolarismo nazionalistico. Levinas tende a interpretare il particolarismo

[327] ADV. p. 124.

ebraico come un universalismo, lo abbiamo visto, e anche in questo caso, nell'aspirazione a una ricostituzione storica di Sion, sembra voler ricordare tale aspetto. Eppure subito dopo aggiunge che è nella Gerusalemme terreste, nella storia, e non nelle pie aspirazioni che l'universalismo ebraico deve realizzarsi.

Personalmente intuisco, non senza la possibilità di sbagliarmi, che mentre Scholem temeva che il Sionismo potesse avere delle pretese messianiche, certamente del messianismo popolare[328], Levinas invece, tenda a far emergere dall'aspirazione sionista i suoi elementi universalistici e messianici. Tutto ciò con le difficoltà della storia che abbiamo solo sollevato, e con un atteggiamento oscillante nello stesso pensiero di Levinas.

---

[328] «Non meraviglia che accenti di messianismo abbiano accompagnato la moderna prontezza ebraica per l'azione irrevocabile nella sfera concreta, quando fu intrapreso l'utopico ritorno a Sion. È una prontezza che non vuol più alimentarsi di speranze. Nata dall'orrore e dalla distruzione che hanno segnato la storia ebraica nella nostra generazione, è legata alla storia stessa e non alla metastoria; non si è abbandonata totalmente al messianismo. La storia ebraica sarà in grado di reggere questo ingresso nella sfera concreta senza perire nella crisi della rivendicazione messianica così almeno virtualmente evocata? Ecco la domanda suscitata da un passato grande e pericoloso che l'ebreo di quest'epoca pone al suo presente e al suo futuro» G. SCHOLEM, op. cit., p. 45. Per Levinas, abbiamo visto, il passato del popolo ebraico, più che pericoloso è invece quell'elemento dal quale attingere, nella Scrittura, quello spirito perché le idee, nella loro astratta nudità, possano trasformarsi in idee-forza per la pace. Cfr. ADV p. 65.

La difficoltà sembra giocarsi nel rapporto tra Stato di Israele e Israele, e tra questo e la Torah. Accenniamo al rapporto tra questi aspetti, con una breve analisi di alcuni saggi di *Difficile libertà*.

Nel saggio *Stato di Israele*, scritto tra l'altro nel '51 quindi a pochi anni dalla fondazione dello Stato di Israele, Levinas dopo aver detto che lo Stato moderno è il destino dei popoli occidentali e rappresenta il compimento della loro umanità, la coincidenza del politico e dello spirituale, afferma che è consequenziale che in tale Stato, l'ordine religioso assuma inevitabilmente l'aspetto di disordine[329].

All'interno di questo quadro si pone la considerazione di Levinas sull'importanza della costituzione di uno stato in cui poter realizzare la profonda anima religiosa ebraica.

> L'importanza dello Stato di Israele non consiste nella realizzazione di un'antica promessa [...], ma nell'occasione che viene alla fine offerta di realizzare la legge sociale del giudaismo. Il popolo ebraico era avido di terra e di Stato, non a causa dell'indipendenza senza contenuto che attendeva da loro, ma a motivo dell'opera della sua vita che poteva finalmente cominciare [...]. Alla fine è arrivata l'ora del capolavoro: era davvero orribile essere l'unico popolo che pur definendosi per una dottrina di giustizia, fosse anche il solo a non poterla applicare [...]. La subordinazione dello Stato alle sue promesse sociali articola il significato

[329] Cfr. DL p. 270.

religioso della resurrezione di Israele come, in tempi remoti, la pratica della giustizia giustificava la presenza su una terra.

È proprio qui che l'evento politico è già oltrepassato [...].

Giustizia come ragion d'essere dello Stato: ecco la religione. Essa presuppone l'alta scienza della giustizia. Lo Stato di Israele sarà religioso per l'intelligenza dei suoi grandi libri che non è libero di dimenticare. Sarà religioso a motivo dell'atto stesso che lo impone come Stato. Sarà religioso oppure non sarà affatto[330].

È proprio l'esigenza imprescindibile del religioso, dell'intelligenza degli antichi testi dell'ebraismo, che pone lo Stato di Israele di fronte alla possibilità di non essere *tout court* la realizzazione della sua anima, ma di essere una via che porti alla realizzazione della Torah. Una via con i suoi limiti e problemi.

La restaurazione dello Stato di Israele è sufficiente per una vita politica? E fosse pure vita dello spirito, sarebbe in grado di contenere il giudaismo? Piccolo Stato: che contraddizione! Presa in prestito come la luce dei satelliti, la sua sovranità sarebbe capace di innalzare le anime al pieno possesso di sé? È evidente che Israele si afferma in maniera diversa[331].

---

[330] DL pp. 272-273 passim.
[331] DL p. 270.

Sembra chiaro che per Levinas ci sia una differenza tra Stato di Israele e Israele, ed è facilmente intuibile il ruolo che debba avere la Torah all'interno di tale distinzione. Sono forse categorie che richiedono uno studio a parte.

Nel saggio *Giudaismo e tempo presente*, che è del '60, Levinas denuncia con la forza delle immagini, tutta la violenza che può esserci dietro i nazionalismi, e rileva anche l'illusione che può nascondersi dietro di essi nel momento in cui si credono portatori di un messaggio messianico. In questo senso, contro le "pretese messianiche", è il monoteismo di Israele che deve garantire la genuinità delle sue aspirazioni.

> Non è il messianismo che manca a un'umanità pronta a sperare e a riconoscere la sua speranza in tutto ciò che promette, si edifica, riporta la vittoria e si dà per compimento. Tutti i nazionalismi ormai sono messianici e tutte le nazioni sono elette. Il monoteismo non ha solo orrore degli idoli, ma anche il fiuto per la falsa profezia. È necessaria una singolare pazienza – il giudaismo – per rifiutare le premature pretese messianiche [...][332].

Una pazienza che i "militanti dell'impegno" possono dimenticare così come i discepoli di Rabbi Yossi ben Kismah nel momento in cui gli domandano quando verrà il figlio di David. La sua risposta richiama solo il susseguirsi dell'opera dell'uomo

[332] DL p. 265.

interrotta a metà dall'arrivo del Messia. Ma quando essi gli chiedono un segno che confermi loro questa venuta, egli ne fornisce uno che svela tutti i rischi insiti in un messianismo che vuole realizzarsi nella storia.

> «Che le acque della caverna di Pamais si trasformino in sangue! Ed esse si trasformarono in sangue» (*Sanherdin* 98a).
>
> Pamais: una delle tre fonti leggendarie che rimarranno vive alla fine del Diluvio: fonte del Giordano. Acque di tutte le fini della storia, di tutti i nazionalismi (anche di quello ebraico), che zampillano come forze irresistibili della natura, acque di tutti i battesimi e di tutte le scomparse, acque di tutti i messianismi! Gli uomini che guardano non possono distogliere lo sguardo dal sangue innocente che simili acque diluiscono[333].

Pare che, dopo poco più di un decennio dagli inizi degli scontri nel '48, Levinas guardi con difficoltà alle "pretese messianiche" che possono paradossalmente inserirsi nella corrente delle acque sotterranee che sgorgano da profondità elementari. È interessante l'utilizzo di questo aggettivo "elementare", forse ad accennare che il rischio di infiltrazione del male sempre presente nell'azione politica, possa presentarsi anche in azioni che si pretendano messianiche.

Solo la Torah resiste al male. È in questo senso che forse possiamo riferirci alle parole di un altro

[333] DL p. 267.

saggio: *Il senso della storia*. In questo saggio sembra che Levinas condanni i «popoli furiosi di messianismo» che «hanno rinunciato alla loro ragione per cercarla negli avvenimenti portatori di senso messianico» e affermi il ruolo *assoluto*, sciolto dalle compromissioni con la Storia, della Torah[334].

Sembra che qui Levinas stia quasi condividendo le paure di Scholem sulle pretese messianiche del Sionismo. Essere ebrei è un'azione molto più ardua e paziente che richiede la «dura disciplina del sapere, esercizi quotidiani per aggrapparsi allo scoglio ripido che emerge». Solo in questo modo si può giudicare la storia senza essere giudicati da essa[335].

Credo che qui emerga quel rapporto particolare di vicinanza, ma anche di tensione tra Israele e la Torah. In diversi passi sembra che per Levinas l'identità di Israele coincida col suo messaggio, la Torah. Tuttavia esso richiama a una responsabilità infinita, che ha bisogno sempre di rimodellarsi. Lo stesso Israele è chiamato ad *ascoltare* questo messaggio che urta costantemente contro l'animalità umana.

In secondo luogo Levinas richiama una delle tentazioni maggiori del popolo ebraico, quella di accelerare la fine dei tempi. Una tentazione tale che, secondo la tradizione talmudica, Dio avrebbe fatto giurare al suo popolo che non avrebbe mai accelerato la fine[336].

---

[334] Cfr. DL p. 282.

[335] Cfr. DL p. 282.

[336] Sulla questione dei giuramenti e delle loro interpretazioni agli esordi del Sionismo si veda A. RAVITZKY, *Ha-qetz ha-megulle u-medinat ha-Yehudim* Am Oved, Tel Aviv 1993; tr. it. *La fine svelata e lo stato degli*

> Accelerare la fine è uno dei pericoli più grandi di cui il Talmud intravede la perfida tentazione. In Egitto gli efraimiti avrebbero voluto liberarsi senza attendere Mosé e la sua Legge. Partiti verso la Terra Promessa, avrebbero incontrato i filistei e sarebbero stati sterminati. Il Talmud non insegna qui né la superstizione delle ore buone o nefaste, né la sterile passività della pietà cosiddetta ortodossa che predica un Messia miracoloso ma paralizza gli sforzi che i nostri guai e la nostra indegnità esigono. La buona novella dello scacco, della sofferenza per la sofferenza, della rassegnazione, non è affatto talmudica: qui il testo ci racconta una pericolosa impazienza che appartiene a tutti i tempi. Magari è bella per la sua baldanza, il suo coraggio, la sua fede, solo che cancella in un istante ‒ l'intervallo che ci permette di distinguere il modello dall'opera. Dobbiamo ‒ nei nostri impegni indispensabili ‒ saper mantenere la distanza di fronte a quanto si presenta, si impone, e ci pressa come fosse un glorioso compimento. Non è «arrivato»! Pazienza![337]

Il problema sembra essere ancora quello di avere un piede nella Storia e un piede nell'Eterno, di voler incarnare mediante la giustizia la Torah, e correre il rischio di profanarne il senso che rinvia sempre alla responsabilità per l'Altro e alla Bontà.

Ebrei. Messianismo, Sionismo e radicalism religioso in Israele, Marietti, Genova 2007.

[337] DL pp. 282-283 passim.

A questo punto sembra necessario fare un breve riferimento alle riflessioni di Derrida, il quale, partendo dalle parole di Levinas, ritiene che l'ospitalità è assoluta, oppure non è[338]. Essa trova due luoghi di concretizzazione: il Volto e il Sinai[339]. Il Sinai è il luogo di rivelazione della Torah, del messaggio etico di accoglienza del prossimo, ma, oggi, è anche un luogo che indica il possesso della terra da parte dello Stato d'Israele, che comporta esili e sofferenze per i palestinesi, e, secondo Derrida, «Levinas ebbe continuamente gli occhi rivolti verso questa violenza e verso questa sventura, che ne parlasse apertamente o meno, in un modo o in un altro»[340].

Questa riflessione di Derrida mi sembra importante. Essa riprende il rapporto fondamentale tra Israele e la Torah, e il rapporto tra Israele come categoria etica e lo Stato di Israele. Del resto lo stesso Levinas aveva identificato col nome Israele, ciò che c'è al mondo di più fragile e perseguitato[341]. Quindi, nello stesso Levinas sembra che non ci sia un'identificazione tra Israele come categoria etica e Stato di Israele. Credo che lo studio di questo rapporto, nel suo pensiero, vada approfondito.

Derrida sembra scorgere in Levinas una diacronia tra un Sionismo realista, più politico, e forse inadeguato all'ideale profetico, e un Sionismo che appartiene alla visione escatologica, al politico al di là del politico[342].

---

338 Cfr. J. DERRIDA, op. cit., pp. 81-82.
339 Cfr. Ibid., p. 109.
340 Cfr. Ibid., pp. 129-130.
341 Cfr. DSS p. 51.
342 Cfr. J. DERRIDA, op. cit., p. 147.

All'interno di queste considerazioni si pone la riflessione sulla suggestione della pace. Per Derrida il concetto di pace che in parte partecipa della politica e in parte no, è un concetto che oltrepassa se stesso, e nel quale si rivela la decostruzione e la trascendenza. Egli insiste sulle parole di Levinas: la pace è un concetto che oltrepassa il pensiero *puramente* politico. L'insistenza va fatta sulla parola "puramente": per comprendere il politico bisogna cogliere il significato di *puramente* politico. E questo all'interno dello schema di Levinas per il quale anche la Città propriamente detta non è mai al di qua del religioso, quindi uno schema in cui i confini non sono netti. Un sistema nel quale ci si attende un oltrepassamento del politico il quale è ancora un'«invenzione politica», che Derrida stesso attende nella speranza[343].

Israele può essere il luogo di quella particolare "invenzione politica" che già oltrepassa il politico? Su quale concetto bisogna ruotare per darsi una direzione? Derrida lo individua nella pace, ritrovando il nodo in cui essa si produce: nel soggetto come ostaggio o ospite, e nel Volto d'altri. Una pace che è ingiunta dalla Torah quando afferma: tu non ucciderai. E poiché la Torah è ciò che ordina, essa significa il volto dell'altro[344].

Come trovare questa regola nel conflitto tra Israeliani e Arabi? Eppure, per Derrida come per Levinas, la pace è anteriore alla guerra, la quale non è che il rifiuto dell'ospitalità pre-originaria[345]. La relazione tra politico e non-politco si gioca, quindi,

[343] Cfr. Ibid., pp. 148-150.
[344] Cfr. Ibid., pp. 153-160.
[345] Cfr. Ibid., p. 163.

in un campo nel quale i confini si confondono, e lo Stato può paradossalmente essere di cornice a ciò che lo oltrepassa. In questo senso, conclude Derrida, «La frontiera tra l'etico e il politico perde definitivamente la semplicità dell'indivisibile di un limite. Qualunque cosa possa dire Levinas, la determinabilità di questo limite non è mai stata pura, non lo sarà mai»[346].

Il problema si dibatte, dunque, sulla partecipazione o non partecipazione alla storia, sul politico e non-politico, e su quella che Levinas definisce una maturità di Israele che adesso, dopo il 1948, può assumersi la responsabilità di introdurre concretamente nella storia i contenuti del suo messaggio universalistico, del suo messianismo.

In questo tentativo, con tutti i suoi dilemmi, le difficoltà, le contestazioni, finanche la violenza, si realizza la doppia natura di debolezza e di forza di Giacobbe-Israele.

Nelle letture talmudiche contenute in *Nell'ora delle nazioni*, Levinas commenta un passo di *Berakot* intitolandolo *Al di là del ricordo*[347] in cui tratta dell'avvenire della promessa, ma anche della prova necessaria per accedervi. All'interno dell'argomentazione c'è il divieto talmudico di chiamare Abramo col suo vecchio nome Abram. Levinas commenta dicendo di non costruire i tempi futuri con le tracce del ricordo diffidando delle novità e del miracolo che la pace universale esige.[348]

---

[346] Ibid., p. 167.

[347] Un testo abbastanza maturo del 1986.

[348] Cfr. AHN p. 98. Ricordiamo che il nome Abramo fa riferimento proprio all'universalismo, ed è, tra l'altro, dato dal nome Abram con l'aggiunta della lettera h che

Ora anche Giacobbe cambiò il suo nome in Israele, colui che ha fatto forza a Dio e che è forte con Dio, ma nel suo caso il divieto di chiamarlo Giacobbe non vale.

> Che ne è di colui che continua a chiamare Giacobbe Giacobbe? [Risposta]: Qui è diverso! La stessa Scrittura ritorna su [il nome] Giacobbe [*Genesi* 46,2]: «Dio disse a Israele in una visione notturna: “Giacobbe, Giacobbe”» […].
>
> «Visioni notturne», verità notturne in cui Dio parla a Israele ma lo chiama, come in passato, Giacobbe. Insuperabile intimità dell’esilio che dura ancora ed in cui il linguaggio del compimento ritorna come pura promessa. Ritorno che serve agli oblii. Contro le violenze e le menzogne della Terra, un uomo stanco che ha patito molti dolori continua la lotta. La grandezza di Israele è ancora in Giacobbe[349]!

Israele, colui che nella storia degli insediamenti si mostra forte, è Giacobbe, l’uomo stanco che ancora continua a lottare contro il non riconoscimento, contro le menzogne della Terra, quelle menzogne che nascono dalla sicurezza che gli Stati pongono in se stessi, come vedremo tra poco.

È su questa “politica in subordine” che Levinas ritorna nell’omonimo saggio del 1979 contenuto in *L’aldilà del versetto*. In primo luogo Levinas ricorda

---

secondo Raši è la lettera con la quale Dio creò le generazioni del cielo e della Terra.

[349] AHN pp. 98- 99 passim.

che le comunità ebraiche non hanno mai lasciato del tutto la Giudea dopo la distruzione del Tempio da parte di Tito nel 70 d.C, e che agli inizi del ‘900 alcuni uomini vi fecero ritorno e, col loro lavoro cercarono di trasformare quella zolla di terra arida in un giardino. In quella terra, tuttavia, hanno anche vissuto altri gruppi di persone che, circondati da ogni parte dal popolo arabo al quale appartengono, si fanno chiamare Palestinesi. Con l’insediamento degli ebrei nella terra di Palestina, sono cominciate le questioni arabo-giudaiche delle quali i giornali di tutto il mondo sono pieni. Eppure per Levinas tutte queste riflessioni forse sono guidate da una sottile linea sotterranea: quella del timore, da parte degli Stati, che le loro categorie sociali e politiche possano essere messe in crisi dallo stato di Israele, «nella convinzione che la natura non si trova mai fuori dal suo ordine, che lo straordinario è una nozione religiosa, fonte di mistificazione»[350].

Eppure gli ebrei stessi vogliono la pace nella loro terra. Cosa dunque determina quella sorta di allergia verso lo Stato di Israele? Secondo Levinas questa va trovata all’interno della storia stessa del popolo ebraico, che, attraverso le sue ere diverse e contradditorie, mette in questione l’esclusivismo della concettualizzazione politica[351]: l’esistenza di Israele come continua contestazione del riposo su se stessi, sulla propria terra, sulle proprie idee; lo abbiamo visto. Essenza di Israele che poggia su un Libro.

[350] Cfr. ADV p. 277.
[351] Cfr. ADV p. 278.

> Libro che regge su di sé questa terra contestata più degli strati geologici della sua profondità [...]. Difficile libertà di Israele che non deve essere trattata come una curiosità etnografica ma come una possibilità che disturba e irrita la coscienza di sovranità di per sé assunta dalle nazioni ben assise nella loro affermazione di sé da questa saldezza della terra, da questa certezza, da questa esperienza originaria dell'incrollabile [...].
>
> L'antisemitismo non è né la semplice ostilità provata da una maggioranza nei confronti di una minoranza, né soltanto una xenofobia, né un qualsiasi razzismo [...]. Perché esso è la ripugnanza suscitata dall'ignoto dello psichismo altrui, dal mistero della sua interiorità[352].

E lo psichismo altrui del popolo di Israele è il suo stesso messaggio: la Torah. Un messaggio al di là del politico che, da solo, non può salvare l'uomo. Un messaggio che non può e non deve essere dimenticato. Pena l'asservimento dell'uomo ai propri biologismi o al massimo alla propria vita politica ed economica. «Se ti dimentico Gerusalemme, si paralizzi la mia destra; mi si attacchi la lingua al palato se lascio cadere il tuo ricordo, se non metto Gerusalemme al di sopra di ogni mia gioia» (*Salmo* 137, 5s). Eppure l'allergia a questo messaggio che pone la politica in subordine si manifesta non solo nel nazismo, ma anche nello stalinismo e nel post-stalinismo, e anche in quelle strutture internazionali

---

[352] ADV p. 279 passim.

che dovrebbero essere garanti di una giustizia e di universalità che, tuttavia restano puramente politiche.

> Lo stalinismo e l'antisemitismo post-staliniano − o, se lo si preferisce, quello che sessant'anni di marxismo applicato non hanno estirpato dall'anima slava e la cui influenza sul terzo mondo fa sentire le sue ripercussioni nei voti antiisraeliani dei popoli progressisti all' O.N.U. − costituiscono certamente uno dei grandi traumi che abbiano mai colpito la coscienza ebraica moderna. Questi condannano ogni speranza in un'umanità nuova e liberata che essa abbia potuto concepire nell'«oblio di Gerusalemme». Il Sionismo di quest'ultimo quarto di secolo è vissuto come un richiamo del salmo CXXXVII [...].
>
> La prima sillaba del Sionismo significa proprio questo: messaggio prima di tutto. «È da Sion che proviene la Torah» [...]. L'affermazione di sé è immediatamente responsabilità per tutti. Politica e già non-politica. Il Sionismo, dopo il realismo delle sue formulazioni iniziali, si rivela infine, all'altezza del giudaismo sostanziale, come una grande ambizione dello Spirito[353].

Queste parole sono state scritte nel 1979, anno in cui (il 26 marzo) fu firmato il trattato di pace con l'Egitto. Vi troviamo una considerazione del

[353] ADV p. 280 passim.

Sionismo come ciò che è all'altezza del giudaismo sostanziale! Il Sionismo come riferimento alla scrittura, al Salmo 137; il Sionismo come riferimento a tutta l'avventura di Israele con la sua debolezza e il suo voler essere responsabile di tutto e tutti; il Sionismo come annuncio della Torah; il Sionismo come azione politica che è già non-politica. Il Sionismo come politica in subordine!

È forse questo il punto al quale vuole giungere Levinas? Vi giunge con forza? O forse quest'affermazione, per la sua stessa natura, non può essere fatta con la forza della ragione? Forse essa è destinata a essere sempre contestata da tutti quelli che fanno affidamento alla sicurezza della Terra e della Ragione?

> Questa scheggia nella carne non è un diritto alla pietà. È la misura e la strana fermezza di un'interiorità, cioè di una mancanza d'appoggio nel mondo [...]. Di un'ultima trincea. Tale è la terra stessa che Israele possiede nel suo Stato. Lo sforzo di costruirlo e di difenderlo si tende sotto la contestazione e la minaccia permanente e crescente dei vicini [...]. È a questa posizione di fronte al vicolo cieco che si riferisce il motto di laggiù: *En brera*, «nessuna scelta»! Stato armato e dominatore, una delle grandi potenze militari del bacino del Mediterraneo di fronte al popolo palestinese disarmato del quale Israele non riconosce l'esistenza! È questo lo stato reale delle cose? Israele non è, nella sua realissima forza, anche quel che vi è di più fragile al mondo, di più vulnerabile, in mezzo ai suoi

> vicini, nazioni incontestate, ricche di alleati naturali circondati dalle loro terre[354]?

In queste parole Levinas addirittura corre il rischio, si espone alle possibili contestazioni, per aver formulato come semplice domanda l'ipotesi che lo stato delle cose in Israele non sia da giudicare semplicemente come il contrasto tra una nazione, Israele, forte militarmente, e una minoranza, quella palestinese, della quale Israele non riconosce neanche l'esistenza. Le possibili contestazioni di quanti reclamano l'indipendenza del popolo palestinese, di quanti, nutriti forse dallo stesso spirito egualitario giudaico che ha alimentato il marxismo, scendono nelle piazze con bandiere rosse e bandiere della Palestina, e contestano a Israele la sua esistenza. Le contestazioni delle "nazioni incontestate" ricche di alleati naturali.

Eppure nel 1978, nonostante le forti pressioni degli Stati arabi, il presidente dell'Egitto, Anwar al-Sadat, volle compiere un passo, storico, verso il riconoscimento di questa possibilità dell'umano, di questa "grande ambizione dello Spirito" così grande e così precaria.

Ecco cosa Levinas scrive a proposito di quell'evento.

> Politica e precarietà alle quali non manca mai la disperazione da superare. Sadat l'ha avvertito nel Sionismo, che viene scambiato per un tentativo imperialistico mentre invece esso porta ancora il dolore e la derelizione

[354] ADV p. 282 passim.

> nelle sue viscere e continua a non disporre, al di fuori della sua verità, di alcun patrimonio riservato e inalienabile simile a quello sul quale possono appoggiarsi coloro che dirigono altrove gli Stati[355]?

L'evento storico della pace israelo-egiziana, diviene il motivo di una riflessione sui contenuti del Sionismo, e un tentativo di leggere l'elezione di Israele, un'elezione intesa come responsabilità, nel suo sforzo di uscire dal suo ruolo d'innocenza politica, che non basta alla vocazione della sua elezione, per riformulare il suo monoteismo per annunciarlo a tutti gli Stati la cui autoreferenzialità non basta a salvare l'uomo.

> Al di là della preoccupazione di offrire un rifugio a uomini senza patria e al di là delle realizzazioni, a volte sbalorditive, a volte incerte, dello Stato d'Israele, non s'è soprattutto trattato di creare sulla terra le concrete condizioni dell'invenzione politica? Là è la finalità ultima del Sionismo e, perciò, probabilmente, uno dei grandi avvenimenti della storia umana. Per duemila anni il popolo ebraico ne è stato l'oggetto, in una innocenza politica che esso doveva al suo ruolo di vittima. Essa non basta alla sua vocazione. Dal 1948, eccolo, circondato da nemici e sempre in questione, ma anche impegnato nei fatti, per pensare – e per fare e rifare – uno Stato nel quale dovrà incarnarsi la morale profetica e

[355] ADV p. 283.

> l'idea della sua pace. Che quest'idea abbia potuto esser trasmessa e colta al volo, ecco la meraviglia delle meraviglie. Noi l'abbiamo detto, il viaggio di Sadat ha aperto l'unica strada della pace nel Medio Oriente, se questa pace deve essere possibile: quel che è politicamente debole in essa è probabilmente l'espressione di quel che essa ha di audace e, in fin dei conti, di forte. E forse quel che, dappertutto e per tutti, essa apporta all'idea stessa di pace: la suggestione che la pace è un concetto oltrepassante il pensiero puramente politico[356].

Più su, abbiamo visto le considerazioni di Derrida su questa "suggestione". Si può, dunque, tracciare un possibile percorso di questa *speranza* verso una politica migliore? Una politica che oltrepassi la politica. C'è uno iato, afferma Derrida, uno iato nel quale egli scorge un silenzio da parte di Levinas. Un silenzio che è estraneo alla non-risposta. Esso determina quello spazio nel quale si pone la nostra responsabilità, come una "discontinuità" che ci permette di «sottoscrivere tutto ciò che Levinas ci dice della pace o dell'ospitalità messianica, dell'al di là del politico nel politico» senza dover necessariamente condividere tutte le sue opinioni[357].

La chiusura di Levinas ci sembra essere quella nella quale il messaggio di universalità dell'ebraismo oggi debba assumersi anche la responsabilità di un ordine *in-politico* che tenti di realizzare con tutte le difficoltà e contraddizioni il monoteismo. Una

---

[356] ADV pp. 283-284.

[357] Cfr. J. DERRIDA, op. cit., p. 187.

responsabilità che porta al di fuori dell'innocenza nella quale lo stato di vittima lascia. Una responsabilità difficile, com'è difficile e ostinata la libertà che si agita sotto la *Differenza* di Israele dagli altri popoli[358]. Una responsabilità che viene, dopo il '48, annunciata da Sion alle altre nazioni, con il rischio di essere di nuovo giudicata utopistica, o peggio, imperialistica. Una responsabilità che si assume tutto il rischio della responsabilità che richiede alle altre nazioni. Parola data, promessa, silenzio che interpella la mia responsabilità, e quella di tutte le nazioni. E forse solo nella loro risposta responsabile a questo messaggio lanciato da Sion sarà possibile l'*in-politica* pace.

[358] Cfr. DL p. 339.

Matteo Marconi

Lo spazio dell’Israele sionista: sovranità, mobilitazione, esclusione

Geopolitica vs *Relazioni Internazionali*

Spesso e volentieri si fa l'errore di considerare il conflitto tra Israeliani e Palestinesi come un episodio regionale, confinato in un fazzoletto di terra di modeste dimensioni e svincolato dalla complessa politica di interessi e potenza che coinvolge le regioni già appartenute all'Impero Ottomano.

Proprio questa impostazione, tuttavia, evidenzia i limiti degli strumenti ermeneutici delle Relazioni Internazionali, eccessivamente sbilanciati sulle istituzioni e le relazioni politiche formali, ossia sull'azione così come determinata dalla razionalità degli attori politici. Oltretutto, la politica nelle Relazioni Internazionali sembra condotta da un soggetto «puro», privo delle molteplici caratterizzazioni e condizionamenti del contesto all'interno del quale vive.

Al contrario la Geopolitica, come scienza della complessità nello spazio, riesce a valutare il peso di molteplici fattori. I criteri interpretativi della Geopolitica sono meno ripetitivi, alla scoperta di un mondo della politica fatto non solo dal gioco delle potenze, bensì da un modo di stare al mondo, da un

abito esistenziale che caratterizza l'attore mediante la sua azione[359].

Il simbolo coloniale

Nel caso in esame, l'intera vicenda vicino orientale rimarrebbe incomprensibile se non si affrontasse il conflitto israelo-palestinese nell'ottica di un’accurata riflessione geopolitica sul rapporto tra popoli arabi e musulmani col colonialismo europeo di fine Ottocento e inizi Novecento. Rapporto ambiguo, frustrante, vissuto dagli ex-sudditi della Sublime Porta sia come fallimento che abuso. L'onta del controllo diretto o indiretto di ampie porzioni di territorio di quello che per secoli era stato uno dei grandi attori geopolitici del Mediterraneo, e non solo, ha generato un senso di rivalsa che ha preso strade tanto complesse da non potere essere riassunte in pochi righi. Uno dei momenti apicali di questo processo è stato nel 1948 l’insediamento ufficiale dello Stato di Israele nel Vicino Oriente sotto copertura britannica e in generale il beneplacito dell'Occidente.

La mitologia sionista ha sempre sottolineato con orgoglio il carattere fondativo, coloniale, del moderno Israele. La capacità costruttrice e performativa in territori vissuti come arretrati, desolati e disabitati è tipica dell’epica dell'*Homo faber*, che traduce in ebraico una delle chiavi

[359] Per un approfondimento metodologico sulla geopolitica si veda M. MARCONI, *Spunti di riflessione su geopolitica e metodo: storia, analisi, giudizio*, «Geopolitica», 1, 2012, n. 3, pp. 47-64.

antropologiche fondamentali della cultura europea dell'Ottocento. L'uomo attivo è l'uomo colonizzatore, apportatore di civiltà, dunque il risveglio del quietismo ebraico è passato per una proposta simbolica ed esistenziale di tipo coloniale. Dal punto di vista demografico Israele nacque proprio così: tra la seconda metà dell'Ottocento e il fatidico 1948 furono decine di migliaia gli ebrei che si riversarono nella Terra Santa per creare un fenomeno migratorio che interessò principalmente le comunità giudaiche dell'Europa centrale ed orientale.

Se uniamo l'elemento migratorio ebraico alla decisione britannica e poi occidentale di favorire e poi permettere la costituzione di uno Stato ebraico in Palestina si intuisce in che modo Israele e colonialismo divennero strettamente connessi per i popoli dell'area. Israele è simbolo, non semplicemente metafora, delle pratiche coloniali occidentali nel Vicino Oriente e oggetto del conseguente senso di frustrazione dei popoli che ne vennero schiacciati. In questo senso, Israele è davvero un ponte per l'Occidente nella regione, non solo dal punto di vista strategico ma ben più essenzialmente perché ne rappresenta la forma più evidente ed esplicita di colonialismo. Israele, ancora, è simbolo del colonialismo perché è il modello più avanzato in Vicino e Medio Oriente di implementazione della cultura politica e delle pratiche spaziali occidentali.

E saranno proprio le pratiche spaziali a chiarire il rapporto tra colonialismo e conflitto nelle pagine seguenti.

Il ragionamento spaziale è in grado di mettere sotto pressione l'utilizzo a volte troppo disinvolto delle categorie “tradizionali”. Si prenda, ad esempio, il ruolo della religione e della politica di potenza nella determinazione delle ostilità. L'indagine sulle cause del conflitto e relativa ipostatizzazione in categorie preformate, come “religione”, “potenza”, “strategia”, “sopravvivenza”, dimostrano quanto il pensiero possa fossilizzarsi in forme ripetitive, tralasciando completamente la realtà e il problema della sua comprensione.

Questa precisazione, apparentemente di interesse solo metodologico, permette di illuminare il nocciolo del conflitto israelo-palestinese. Le categorie tradizionali di politica e religione sono strumenti ermeneutici quanto mai utili per il discernimento, a patto che siano in grado di spiegare fattualità concrete. Lo spazio modula le categorie e le rende flessibili, eventualmente adattandole al contesto, e quindi permettendo una corrispondenza tra teoria e fatti grazie a “categorie contestuali”, ossia apposite. Non avremo, allora, una spiegazione contestuale limitata alla descrizione dei fatti, bensì una tipizzazione dell'accadere concreto, ipoteticamente trasferibile in altri contesti.

La reazione chimica tra religione, politica e spazio nel caso israeliano dà esiti di pieno interesse.

Quando si parla di spiegazione religiosa di un conflitto, infatti, non si intende che la religione, di per sé, ne sia la causa, anche se qualcuno asserisce di scatenarlo in nome della fede. Sarebbe come dire che la verità è sulla bocca di chi agisce piuttosto che

nelle sue azioni. E proprio qui lo spazio interviene a curare i vizi di una mentalità eccessivamente teoretica, ancorata alle possibili applicazioni delle categorie alla realtà piuttosto che preoccupata di scorgere le categorie così come si fanno strada nei fatti. Se la percezione delle appartenenze è sfaccettata, legata all'indecisione dell'intimità umana, lo spazio al contrario permette un sondaggio senza riserve sull'agire.

L'azione dell'attore è il centro del metodo geopolitico, perché sottintende sempre una logica di funzionamento che si condensa nello spazio tramite i manufatti umani, i conflitti armati, le modalità di occupazione del suolo o dello spazio strettamente inteso. Le azioni non sono sottoposte esclusivamente alla coscienza, eppure parlano dell'uomo molto meglio di quanto la coscienza potrebbe mai fare.

Quale sorpresa, allora, se scoprissimo che il sionismo ha di fatto messo in moto una lettura dell'ebraismo lontana, molto lontana, dai padri biblici?

Geopolitica del sionismo

In termini geopolitici, il sionismo come ideologia adegua l'ebraismo allo Stato-nazione, una delle forme politiche più rappresentative della cultura occidentale. La trasformazione materiale dell'appartenenza ebraica non è altro che la

richiesta che i nuovi tempi fanno a ogni sapere che voglia guidare lo Stato macchina[360].

Per ogni Stato moderno la realizzazione della sovranità, intesa come organizzazione e controllo dello spazio e del territorio, è il momento culminante della propria attività, che permette di legittimarsi agli occhi dei cittadini, di cui deve necessariamente attrarre il consenso. L'azione dello Stato è dunque compiuta in vista del soddisfacimento del popolo nel suo complesso, variamente declinata a seconda dell'ideologia guida della politica statale.

La sovranità è però tutt'altro che un dispositivo statico, bensì costantemente mobile, che cerca sempre nuove vie per rendersi più efficace e produttivo. Intendere la sovranità come movimento significa riconoscere che il controllo e l'organizzazione dello spazio e del territorio aumentano costantemente, si perfezionano, coinvolgendo tutta la realtà.

La mobilitazione totale richiede però un ordinamento esclusivo. La sovranità produce esclusività perché la realizzazione del "patto" politico comporta un'articolazione talmente ampia delle strutture statali sul territorio da imporre

[360] Cfr. M. MARCONI, *L'israelizzazione di Gerusalemme: politica e strategie per la «città del domani»?*, in B. SCARCIA AMORETTI (a cura di), *Studi su Gerusalemme*, La Sapienza Orientale/Nuova Cultura, Roma 2012, pp. 113-230.

un’unica norma di funzionamento per dare coesione a un meccanismo così ampio e complesso[361].

Il sionismo è questa norma, il principio di coesione e di esclusività dello Stato di Israele[362]. Se lo Stato-nazione offre una realizzazione materiale ai propri cittadini, non sembrerà strano che il sionismo, come ideologia occidentale e statale, persegua una realizzazione materiale dello stesso fine dell’ebraismo, cioè la Terra Promessa. Quella che per i Patriarchi era una conquista morale diventa ora un’acquisizione materiale, soddisfatta su una regione specifica, grosso modo corrispondente alla Palestina storica. L'uso dello spazio da parte israeliana permette di dimostrare come il fine e le dimensioni dello spazio sionista siano quelli della Terra Promessa[363].

---

[361] Ibid., pp. 117-128.

[362] Cfr. Y. KATZ, *The re-emergence of Jerusalem: new Zionist approaches in attaining goals prior to the First World War*, in «Political Geography», 14, 1995, 3, pp. 279-293. Sul sionismo in generale si veda W. LAQUEUR, *A History of Zionism*, Weidenfeld and Nicolson, Londra 1972; D. LATTES e M. BEILINSON, *Il sionismo nel pensiero dei suoi capi: Teodoro Herzl, Max Nordau, Nahum Sokolow, Chajm Weizman*, Israel, Firenze 1925; V. PINTO, *I sionisti: storia del sionismo attraverso i suoi protagonisti*, M&B publishing, Milano 2001; V. PINTO, *Ephraim Moses Lilien e Arthur Szyk: la Renaissance sionista fra estetica cristiana ed etica ebraica*, Quaderni CSSEO, Levico Terme 2008; J.-C. ATTIAS e E. BENBASSA, *Israel immaginarie*, Flammarion, Parigi 1998.

[363] M. MARCONI, *L’israelizzazione di Gerusalemme*, op. cit., pp. 122-128, pp. 164-171.

Innanzitutto, dal punto di vista territoriale la prospettiva sionista non coincide con quella della nazione ebraica, ma all’incirca con le dimensioni della Palestina storica, che grossomodo corrisponde alla biblica Terra Promessa. Gli insediamenti, in particolare, conquistano una terra dove la popolazione ebraica è stata introdotta artificialmente, e che quindi non ha, storicamente, un carattere nazionale.

Ciò comporta che il rapporto esclusivo dello Stato non si attua solo con la nazione israeliana ma anche con la Terra Promessa. A differenza del nazionalismo classico, la terra qui non rappresenta solo la base del patto fondativo tra popolo e Stato, ma è anche «parte in causa» nel legittimare l’azione statale, ossia è al tempo stesso fine e strumento. In entrambi i casi, lo Stato concretizza la propria legittimità politica attuando la sovranità, ossia l’organizzazione e controllo dello spazio attraverso la mobilitazione di tutti gli elementi che lo compongono. E proprio su questo punto il rapporto tra sionismo e spazio giustifica la definizione di Terra Promessa. La mobilitazione totale dello spazio, infatti, prefigura una realizzazione “definitiva”, così come sotto altre vesti avviene per la Terra Promessa in ambito biblico.

L’insediamento è lo strumento più consono per attuare la Terra Promessa, perché consente l'appropriazione, lo sfruttamento e l'omologazione

nazionale del luogo, ossia la sua piena organizzazione e controllo. Gli insediamenti e l’uso privilegiato da parte israeliana delle infrastrutture stradali frammentano lo spazio palestinese mentre proiettano quello sionista in Cisgiordania, realizzando così la sovranità ebraica escludendo completamente l'altro.

Non sarebbe possibile spiegare altrimenti la concentrazione degli sforzi israeliani su un simbolo come Gerusalemme, attuata tramite gli insediamenti e la volontà di appropriarsi di più territorio palestinese possibile, nonostante un quadro demografico sfavorevole.

L’attenzione sionista per il valore della terra non è giustificabile con la politica di potenza e le ragioni strategiche. Il controllo funzionale della Palestina sarebbe possibile tramite i *checkpoint* e il mantenimento della zona di confine con la Giordania, mentre dal punto di vista delle risorse e delle possibilità di sviluppo il territorio cisgiordano non presenta significativi motivi di interesse[364]. Oltretutto, se il fine israeliano fosse solo controllare i Palestinesi per dominarli, come affermato dal pensiero biopolitico, potrebbero essere utilizzati strumenti più efficaci e forse più accettabili dall’opinione pubblica internazionale. Il costo della

[364] L’acqua, la più preziosa risorsa dell’area vista la sua scarsità, perde col tempo interesse per lo sviluppo delle tecnologie di dissalazione. È comunque sintomatico che Israele investa ingenti risorse nelle tecnologie di controllo piuttosto che in quelle civili. L’esigenza del controllo, se ne conclude, è superiore alle necessità primarie.

sicurezza è esorbitante, soprattutto per gli insediamenti in piena Cisgiordania.

Pur senza approfondire il concetto di Terra Promessa, nel suo valore letterale o simbolico, è comunque possibile escludere che nella promessa biblica fosse presente una concezione del rapporto con la terra come controllo e organizzazione. Questi ultimi sono caratteristici dello Stato-nazione e prendono senso con riferimento alla sovranità popolare, impensabile al di fuori dell'epoca della politica di massa. Rispetto ai Patriarchi, la politica ebraica differisce profondamente, nonostante la continuità rivendicata da una parte dei politici israeliani[365].

Controllare e organizzare la Terra Promessa significa immanentizzare il dettato biblico, declinando dal punto di vista materiale la Promessa. La redenzione materiale diventa il compimento del

---

[365] A titolo indicativo, nella sterminata produzione sull'antico Israele si segnalano: E. VOEGELIN, *Ordine e Storia*. *Israele e rivelazione*, a cura di G. F. Lami, Aracne, Roma 2004; G. von RAD, *La sapienza in Israele*, presentazione e revisione a cura di N. Negretti, Marietti, Genova 2000; M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia: storia antica di Israele*, Laterza, Roma-Bari 2004; G. L. PRATO, *Identità e memoria nell'Israele antico: storiografia e confronto culturale negli scritti biblici e giudaici*, Paideia, Brescia 2010; G. GARBINI, *Letteratura e politica nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 2010; A. TOSATO, *La teocrazia nell'antico Israele: genesi e significato di una forma costituzionale*, EDB - Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1987; G. POZZI, *La terra del nome: ecostoria e geografia sacra dell'antico Israele*, Pacini, Pisa 2000.

cammino del popolo israeliano, la sua conclusione. Il passaggio dalla redenzione morale a quella materiale permette di realizzare qui e ora l'aspettativa messianica, attuando un progetto ideale che si cala sulla realtà attraverso la mobilitazione totale dello spazio palestinese[366]. Il fine del sionismo non è la crescita dell'individuo ma il dominio di *Eretz Israel*, che grazie all'individuazione materiale porta a giustificare ogni tipo di azione per la sua realizzazione. Dal nazionalismo classico si passa così al nazionalismo messianico. Il sionismo mantiene dall'ebraismo il richiamo alla Terra Promessa, che viene però traslata in una forma politica occidentale, che si soddisfa nell'impiego crescente di ogni ente. Trasportata nell'immanenza la costruzione finale della città sionista (delimitata dall'idea di una Terra Promessa), diventa automatico considerare tutta la realtà come un mezzo per raggiungere il fine desiderato, che nel suo costante perfezionamento renderà concreta la Gerusalemme Celeste.

---

[366] Cfr. G. TAMANI, L*egge divina e profezia nel Kuzari di Yehudah ha-Levi (1075-1141)*, in P. PISI e B. SCARCIA AMORETTI (a cura di), *Religione e politica. Mito, autorità, diritto*, La Sapienza Orientale/Nuova Cultura, Roma 2008, pp. 224-239. Cfr. F. NAILI, *The Millenarist Settlement in Artas and its supportnetwork in Britain and North America, 1845-1878*, in «Jerusalem Quarterly», 45, 2011, http://www.jerusalemquarterly.org/viewArticle.aspx?id=370.

La pratica nazionalista israeliana diventa messianica non tanto per la disobbedienza all'autorità divina, quanto per l'inversione mezzi-fini che il desiderio di realizzare la Terra Promessa comporta, che porta a concentrarsi sul fine da raggiungere, senza valutare la correttezza dell'azione con cui vi si giunge. I nazionalisti sono distolti dall'osservanza della Legge, che viene superata per permettere una realizzazione perfetta, «nell'essenza», che determina l'accelerazione artificiale del compimento della Promessa. In questo modo la Legge viene disattesa in vista di un bene più grande, sentito ma non visibile, non immediatamente presente. Il perfezionamento della sovranità sulla Palestina affretta i tempi messianici mobilitando tutto il territorio e lo spazio verso il fine desiderato, in un costante superamento dell'equilibrio presente, che consente un controllo e un'organizzazione maggiori[367].

Si giustificano così storture e ingiustizie, che assumono l'aspetto di un sacrilegio, compiuto nei confronti della realtà dell'uomo e del suo presente storico.

---

[367] Cfr. J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, a cura di E. STIMILLI con prefazione di M. RANCHETTI, Garzanti, Milano 1997.

Il meccanismo geopolitico di mobilitazione ed esclusione spaziale

Ciononostante, la Cisgiordania non sarà mai Terra Promessa al pari di Gerusalemme. Data la quantità di popolazione araba, è improponibile che l'obiettivo di Israele sia di nazionalizzare tutta l'area.

Se anche la Terra Promessa non può pienamente realizzarsi in Galilea e Samaria, il possesso del suo centro, Gerusalemme, garantisce già da sé "la venuta del regno", per quanto territorialmente limitato. La sicurezza per Israele coincide con il controllo del suo ombelico, da cui tutto il resto dipende: si delinea così un sistema di semi-circonferenze che parte dalla Città Santa e coinvolge con intensità decrescente tutta la Palestina.

Ecco perché è stata pianificata la separazione di Gerusalemme dalla Cisgiordania, ossia la costruzione di due cinture di insediamenti, un anello interno aderente a Gerusalemme Ovest (comprendente, tra gli altri, Ramot, French Hill, East Talpiot, Har Homa e Gilo) e un anello esterno (che include Giv'at Ze'ev al Nord, Ma'ale Adumim a Est e Betar ed Efrata a Sud-Ovest).

La difesa del centro viene attuata tramite l'organizzazione delle parti più periferiche. Dato che il sistema politico israeliano è incentrato su Gerusalemme, il controllo dei Palestinesi a livello spaziale permette la difesa territoriale del centro

della Terra Promessa. Di conseguenza, la defunzionalizzazione dello spazio palestinese è funzionale al mantenimento territoriale di Gerusalemme.

La frammentazione dello spazio, così come del territorio per il tramite degli insediamenti e delle strade, fa vigere in Cisgiordania la sola sovranità israeliana[368]. La logica dell'esclusività della sovranità si riverbera così dal centro dello Stato israeliano, Gerusalemme, fino al Mar Morto, rendendo omogenea la politica israeliana nei confronti del territorio e dello spazio israelo-palestinese. La diversa incisività nell'organizzazione e controllo della regione dipende dalla forte presenza palestinese in Cisgiordania, che impedisce il perfezionamento della sovranità israeliana sul territorio (già avvenuto a Gerusalemme grazie a

[368] Anche Handel concorda: «In altre parole, l'ordine israeliano è preservato dalla sistematica distruzione dell'ordine palestinese». Cfr. A. HANDEL, *Where, Where to and When in the Occupied Territories? An Introduction to Geography of Disaster*, in M. GIVONI, S. HANAFI, A. OPHIR, *Occupation: Israeli Technologies of Rule and Governance in Palestine*, Zone Books, New York 2009, pp. 179-222, p. 194. Sull'effetto distruttivo della barriera di sicurezza nei confronti delle normali attività sociali e lavorative dei Palestinesi si veda anche O. SHLOMO e T. FENSTER, *In the shadow of the wall and separation: everyday life in East Jerusalem*, in «Palestine-Israel Journal», 17, 2011, pp. 54-63.

strade e insediamenti) e impone di limitarsi al dominio dello spazio (barriere e *checkpoint*).

Ecco perché in Palestina, sebbene ricca di barriere interne, non c'è la percezione di un confine netto che la divida da Israele: non esiste un «qui» e un «là», bensì un unico spazio israeliano, quello della Terra Promessa, che esclude l'elemento palestinese. La Terra Promessa, come organizzazione e controllo, si va sempre compiendo, ossia è sempre *in fieri*.

La politica territoriale israeliana, di conseguenza, ha generato una serie di problemi urbanistici e sociali a scala regionale. La subordinazione gerarchica degli insediamenti risponde a un profilo geopolitico che contrasta con l'efficienza urbanistica e porta al collasso la rete infrastrutturale per il peso dei pendolari. A Gerusalemme si viene così a creare un sistema urbanistico di «polarizzazione geopolitica», che fa dipendere le funzioni fondamentali dalle due corone di insediamenti. In questo modo diventa impossibile scollegare Gerusalemme Est dalla parte Ovest senza compromettere la sostenibilità sociale ed economica degli abitati presenti.

L'organizzazione territoriale della nuova Gerusalemme prevede una capacità di attrazione urbana e occupazionale in grado di subordinare i principali centri palestinesi alle strutture economiche e di trasporto della capitale degli

Israeliani[369]. In questo modo, se anche si creasse uno Stato palestinese, la sua sovranità sarebbe fittizia.

Non sorprende se dal 1967 l'incremento della popolazione ebraica nella Città Santa ha registrato una quasi totale concentrazione (pari all'80 per cento) nella parte Est della città[370].

La politica israeliana ha reso omogenea Gerusalemme escludendo completamente il suo elemento arabo, che non partecipa dei gangli vitali della città dell'Ovest e non prende più ossigeno dalla Palestina. Come una pianta privata delle radici, la Gerusalemme araba è stata recisa dal suo entroterra tramite la strategia del muro e dei permessi, consegnandola a un veloce appassimento, foriero della nascita di una nuova città ormai solamente ebraica.

In questo affresco l'altro non solo è escluso, ma non esiste, a tal punto da far comprendere pienamente il senso del mito della "Terra vuota", proprio del sionismo delle origini.

La costante tensione al domani

[369] Cfr. J. HALPER, *Displacement, una forma israeliana di apartheid*, in Aa.Vv., *Voci dal conflitto. Israeliani e Palestinesi a confronto*, Ediesse, Roma 2002, pp. 46-68.

[370] Cfr. K. B. ROUHANA, *The Reality of Jerusalem's Palestinians Today*, Jerusalem Media & Communication Center, Gerusalemme 2001, pp. 12-17.

Gerusalemme, come città della fine, è quanto mai adatta a essere centro del mondo per le volontà messianiche che se la contendono[371]. Una parte dei cristiani evangelici, l'estremismo islamico e il sionismo israeliano rappresentano forme salvifiche e politiche differenti tra loro, ma unite dalla comune tensione verso Gerusalemme, ossia dalla realizzazione messianica[372]. La «città della fine» è adeguata a rappresentare il nodo dei conflitti che dilaniano il Vicino e Medio Oriente, perché simbolo dell'azione compiuta per un fine ultimo. I movimenti messianici realizzano qui e ora la Gerusalemme celeste, distruggendo la città dell'oggi in vista di quella del domani, che dovrebbe dare una visione accomunante e perfetta.

---

[371] Cfr. P. PIERACCINI, *La questione di Gerusalemme. Profili storici, giuridici e politici*, Il Mulino, Bologna 2005.

[372] Cfr. P. NASO, *L'onda spumeggiante del fondamentalismo apocalittico*, «Fenomenologia e Società», 2, 2003, pp. 88-98; V. CLARK, *Allies for Armageddon: the rise of Christian Zionism*, Yale University Press, New Haven, 2007. Contro il sionismo cristiano hanno preso parola i capi delle Chiese presenti a Gerusalemme: «Nella sua forma estrema, (il sionismo cristiano) … pone l'enfasi sugli eventi apocalittici che portano alla fine della storia, piuttosto che all'amore vivente di Cristo e alla giustizia per l'oggi. Noi respingiamo categoricamente le dottrine del sionismo cristiano come un falso insegnamento, che corrompe il messaggio biblico dell'amore, della giustizia e della riconciliazione». Cfr. www.pcusa.org/peacemaking/jerusalemdeclaration.pdf.

Ecco perché distinguere tra la «città dell'oggi» e la «città del domani», contrapposizione tra la città in cui si vive la vita pratica, cioè attenta al valore di ogni singola azione, e la «città del domani», che è il modello ideale e perfetto a cui tendere, sacrificando eventualmente il presente. Questa dicotomia diventa distruttiva quando il modello ideale viene calato sulla realtà, cioè quando si pretende di realizzare oggi la «città del domani». Il problema riguarda il tentativo di realizzare qui ed ora quel modello perfetto, declinato secondo le intenzioni dell'attore di turno[373].

Gerusalemme non sarà più il centro della conflittualità internazionale nel momento in cui verrà distolto lo sguardo dalla città celeste, dove indugia ancora Elie Wiesel, per curarsi delle ingiustizie che vengono commesse ogni giorno per realizzare il sogno utopistico della città perfetta, resa concreta in quanto controllata e organizzata dallo Stato sovrano[374]. Ogni trattativa potrà avere una qualche speranza di successo solo a patto che Gerusalemme non sia più simbolo della politica israeliana e palestinese, ossia che si smetta di agire

---

[373] Avishai Margalit ha messo in luce che per capire il conflitto nazionalistico in atto a Gerusalemme è necessario comprendere quello religioso. Cfr. A. MARGALIT, *Volti d'Israele*, Carocci, Roma 2001; D. LATTES, *Apologia dell'ebraismo*, Formiggini, Roma 1923.
[374] Cfr. E. WIESEL, *For Jerusalem*, in «Washington Post», 16 aprile 2010.

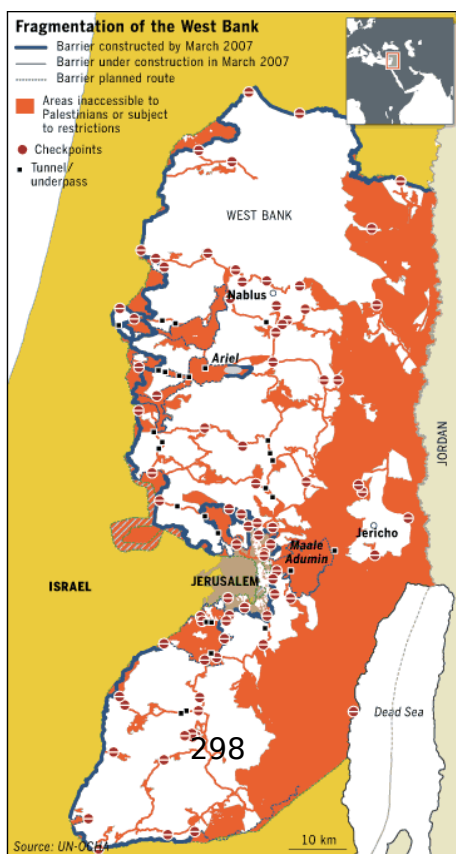
per realizzare progetti che prevedono la sparizione dell’altro. La Gerusalemme celeste non è semplicemente contenuta in una dottrina, bensì è una pratica attuativa. Cancellando la religione non verrà meno il sogno messianico, anzi, le radici del problema saranno solo occultate e quindi continueranno a vivificare proprio in quanto non ascoltate.

CARTOGRAFIA

Fig. 1: Insediamento israeliano in Cisgiordania

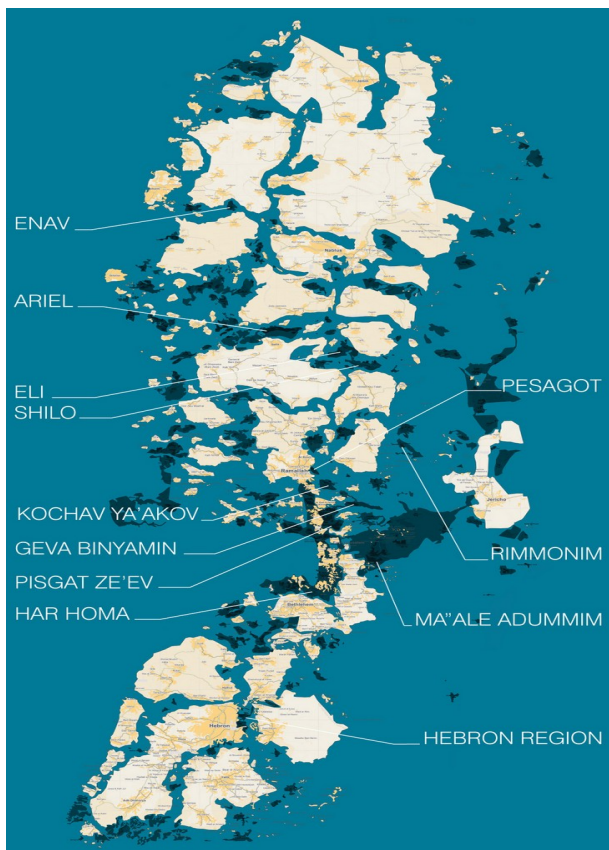
Fonte: http://psnedmonton.ca/2009/07/

La foto sintetizza le caratteristiche fondamentali di tutti gli insediamenti israeliani: compattezza abitativa, netta separazione dal territorio circostante, evidenti misure difensive. Foto come questa testimoniano la difficoltà per il governo di Tel Aviv di sostenere economicamente, militarmente e socialmente abitati di questo tipo, in contraddizione con qualunque economia delle risorse.

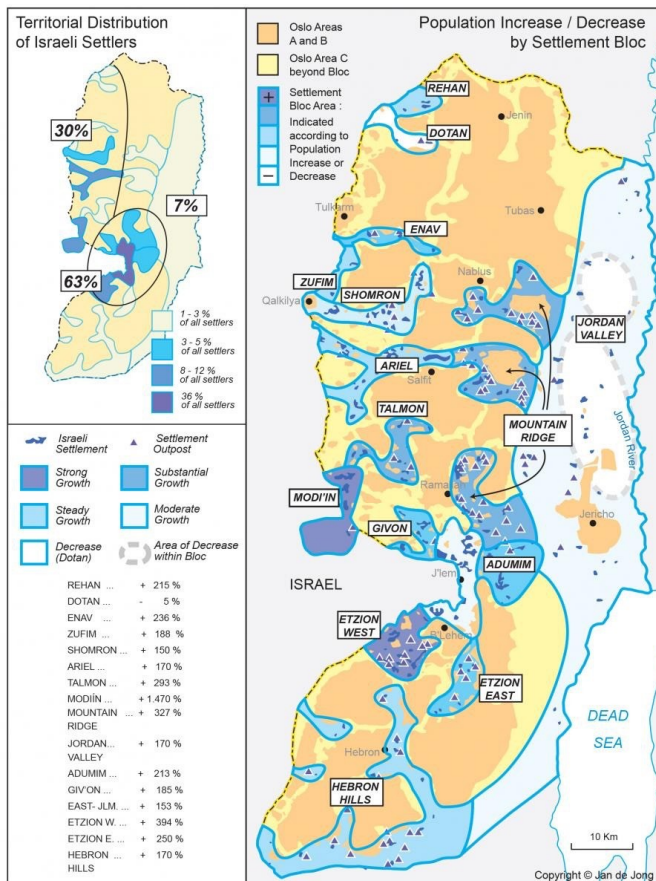
Fig. 2 *Orange control*

Fonte: Nazioni Unite, 2007

L'uso dell'arancione nella carta permette di apprezzare tutti quei territori sottoposti a controllo esclusivo da parte delle autorità israeliane in Cisgiordania. I cerchi rossi, invece, indicano i *checkpoint* stradali fissi, che con la loro disposizione geografica rendono bene l'idea dell'efficacia del controllo delle forze di sicurezza israeliane sui movimenti palestinesi. Si noti la sproporzione di *checkpoint* intorno a Gerusalemme, che evidenzia il cuore nevralgico delle preoccupazioni israeliane. La linea blu, infine, indica il percorso della barriera di sicurezza, che divide fisicamente Cisgiordania e Israele ritagliando però porzioni di territorio rilevanti (a favore di quest'ultimo) rispetto a quanto previsto dalle risoluzioni internazionali.

Fig. 3: l'arcipelago palestinese

Fonte: L. Lambert, 2010, http://thefunambulist.net/2013/05/06/palestine-for-a-more-incarnate-vision-of-the-occupation-the-israeli-settlements-through-palestinian-eyes/

Nella carta l'autore ha voluto rappresentare l'uso dello spazio in Cisgiordania, evidenziando in chiaro le «isole» palestinesi, in verde scuro le "isole" israeliane. L'uso del blu indica i territori sottoposti a sovranità e formule di controllo molto diverse tra loro, ma rende bene l'idea di «arcipelago», ossia come il territorio possa risultare

frammentato dal punto di vista spaziale e quindi residuali i flussi economici o i semplici spostamenti quotidiani.

Fig. 4: Distribuzione degli insediamenti e loro crescita demografica (1995-2011)

Fonte: J. de Jong, *Foundation for middle east peace*, 2011, http://www.merip.org/sites/default/files/map_settlements.pdf

La carta riesce abilmente a sintetizzare dati di grande interesse, visualizzando la logica del potere sionista. Nel riquadro in alto a sinistra la concentrazione dei coloni rispetto alle aree geografiche della Cisgiordania: la maggiore concentrazione è nell'area intorno a Gerusalemme, vero perno della politica sionista. Nel riquadro principale, invece, la crescita relativa degli insediamenti tra il 1995 e il 2011. Nell'area metropolitana di Gerusalemme l'intensità è più spiccata, con l'evidente doppio obiettivo di rendere più forte il controllo sulla Città Santa ma anche di spezzare in due la Palestina. Rilevante anche la presenza degli insediamenti nella valle del Giordano, in aumento e comunque a rappresentare il 7 per cento del totale dei coloni, ciò, nonostante la mancanza di villaggi palestinesi rilevanti da «controllare». La difficoltà di sostenere gli insediamenti in condizioni ambientali e securitarie avverse conferma che lo scopo della politica israeliana è quello del possesso totale della terra, da mobilitare al fine della realizzazione sionista.

Marco Lauri

L'elefante nella stanza

Utopia, Storia e Apocalisse nella Risālat al-Kāmiliyya fi al-Sīrat al-Nabawiyya

A Cristiana, che mi ha fatto salire sulla Giralda

Premessa: Una passeggiata a Siviglia

Basta una passeggiata per il centro di Siviglia a mostrare quanto, nel cuore formativo del cosiddetto "Occidente" moderno, vivano presenze che "occidentali" non sono. Presenze iscritte anche nella pietra, nella forma delle case, nella Giralda, il minareto fatto campanile che svetta e domina la struttura urbana accanto alla grandiosa cattedrale tardo-gotica dove riposano le spoglie di Cristoforo Colombo. Nella città che, senza esserne mai stata la capitale, ha rappresentato il centro economico e direzionale del primo impero euro-americano, la sede della *Casa de Contratación*, da cui le Spagne asburgiche amministravano il commercio atlantico, queste presenze vivono inserite armonicamente nel paesaggio urbano – nascondendo, nella sintesi strutturale dei diversi elementi, la storia che ne è all'origine, fatta anche di conquiste violente, di espulsioni materiali ed ideali.

A Siviglia, (e a Cordova, a Venezia, a Lisbona), lo spazio stesso racconta allo sguardo attento quanto "Oriente" vi sia dentro l' «Occidente». E quanto, forse, sia da riconsiderare la stessa idea di una civiltà "occidentale" con frontiere definite – per quanto storicamente variabili – conchiusa e compiuta in sé – pur nella riconosciuta varietà d'origine degli elementi che la caratterizzano, riconoscimento che qualcuno ha proposto di vedere esso stesso come carattere originale[375].

Chi scrive continua a trovare sorprendente fino a che punto, malgrado Siviglia (e Cordova, e Marsiglia), lo sguardo accademico "occidentale", con poche eccezioni[376], sia stato riluttante a pensare

---

[375] «Ci si può chiedere persino in quale misura l'agilità di spirito necessaria per portare a termine la conquista, di cui danno prova gli Europei d'allora, non sia dovuta a questa singolare situazione che fa di loro gli eredi di *due* culture: la cultura greco-romana da un lato, e la cultura giudaico-cristiana dall'altro. In realtà ciò si preparava da tempo, poiché era già in corso l'assimilazione fra tradizione giudaica e tradizione cristiana: il Vecchio Testamento era assorbito dal Nuovo. [...] Lungi dall'essere egocentrica, la civiltà europea di allora è "allocentrica" [...] Il centro è altrove, e ciò schiude all'altro la possibilità di diventare, un giorno, lui stesso il centro» T. TODOROV*, La conquista dell'America. Il problema dell'Altro*, Einaudi, Torino 1984, p. 133. Lucien Febvre considera la duplice radice romano-mediterranea (comprendente il cristianesimo) e barbarico-germanica come la dualità culturale più significativa nella storia della civiltà europea, pur senza disconoscere le presenze "orientali". Si veda L. FEBVRE, *L'Europa. Storia di una civiltà*, Feltrinelli, Milano 2014, in particolare a p. 101.

[376] Eccezioni che non di rado venivano appunto, non casualmente, dalla Spagna. Mi limito a fare il nome del

“l’altro”, “l'orientale”, e in ispecie l'altro islamico, come compartecipe di una comunità di discorso, che si fonda su una costante e mai interrotta frequentazione storica, uno spazio epistemico condiviso.

Senza una riflessione su queste presenze, una discussione su utopia e Israele rischia di diventare un “monologo” “giudaico-cristiano”, costruttore di “filosofie della storia” da cui si pretende, con operazione la cui arbitrarietà sarà, spero, più chiara alla fine di queste note, distaccare l’Oriente islamico, come se l’universo concettuale islamico non fosse, alla sua origine e al suo centro, fondato anch’esso sulle premesse ellenistiche e giudaico-cristiane. Il pensiero islamico è “l'elefante nella stanza” rispetto a una riflessione storico-filosofica largamente monologica.

In queste brevi note, si offrirà un'ipotesi di lettura della *Risālat al-Kāmiliyya fi al-Sīrat al-Nabawiyya* ('Lettera di Kāmil sulla biografia del Profeta'; d'ora in poi semplicemente *Risālat Kāmiliyya*) di Ibn al-Nafīs, un testo arabo databile al terzo quarto del tredicesimo secolo dopo Cristo. Si spera di mettere in luce attraverso quest'opera un assaggio della comunità di discorsi di cui si è detto, in particolare riguardo al dato, come si vedrà, fondante, del pensiero utopico.

Utopia

Fino ad anni piuttosto recenti, era frequente

grande arabista Miguel Asín Palacios.

considerare in una luce "giudaico-cristiana" la storia del concetto di utopia, sentito da molti studiosi come un fenomeno pressoché esclusivamente occidentale, e manifestazione, tra le altre, dell'unicità dell'Occidente, inquadrato da alcuni nella citata molteplicità di eredità culturali[377]. La *Storia dell'Utopia* di Jean Servier porta il sottotitolo *Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*[378]*;* come se all'Oriente questo genere di sogni fosse precluso.

Negli ultimi decenni, una comprensione più articolata e aperta del concetto di utopia[379] ha permesso di vedere la limitatezza, "*parochial to the extreme*"[380], di questo tipo di analisi. L'utopia appare sempre più chiaramente come una nozione costitutivamente sfaccettata e complessa, il cui studio si presta ad attrarre prospettive e discipline molto diverse, un discorso e un metodo di «educazione del desiderio» e «ricostruzione

---

[377] «L'utopia è infatti "a hybrid plant, born of the crossing of the paradisical belief of Judeo-Christian religion with the Hellenic myth of an ideal city on earth" (F.E. Manuel - F.P. Manuel 1979) [...] gli archetipi del genere utopico si possono rinvenire sia negli ideali greci [...], sia nella tradizione biblica e giudaico-cristiana, specialmente nei suoi aspetti messianici (*parousia*), millenaristici (*chiliasmos*) ed apocalittici» V. FORTUNATI, *L'utopia come genere letterario* in *Dall'utopia all'utopismo. Percorsi Tematici*, CUEN, Napoli 2003*,* p. 49

[378] Cfr. J. SERVIER, *Storia dell'Utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley,* Edizioni Mediterranee, Roma 2002.

[379] Cfr. R. LEVITAS, *The Concept of Utopia*, Philip Allan, Hemel Hempstead 1990.

[380] L. SARGENT, *The Three Faces of Utopia Revisited*, in «Utopian Studies» 5, 1994, 1, pp. 1-37, p. 20.

immaginaria della società»[381]. Se la *Repubblica* di Platone può essere considerata uno dei più antichi e significativi paradigmi del pensiero utopico, va ricordata in primo luogo la sua natura di *dialogo*.

È vero che le tradizioni intellettuali dell'Islam medievale, al pari di quelle del Medioevo[382] cristiano e giudaico, non risultano aver teorizzato autonomamente un concetto equivalente a quello di "utopia", né come genere letterario distinto, né come specifica forma di pensiero; tuttavia, gli elementi che la riflessione contemporanea riferisce al pensiero utopico sono ben presenti nelle principali correnti della storia intellettuale di questa fase storica, dalla lettera di Ibn al-Muqaffa' al califfo al-Manṣūr[383] (metà dell'ottavo secolo) allo Ibn Rušd (Averroè) commentatore di Platone[384] (alla fine del dodicesimo).

Ibn al-Muqaffa' è uno degli iniziatori di quella grande tradizione letteraria della prosa araba che è l'*adab.* Lo spettro dei significati che *adab* può

---

[381] Cfr. R. LEVITAS, *The Concept,* op. cit.; ID., *The Imaginary Reconstruction of Society* in *Utopia Method Vision,* Peter Lang, Bern 2009, pp. 47-68.

[382] Ogni periodizzazione è convenzione; soprattutto per comodità si parla qui di "Medioevo", in senso essenzialmente cronologico. Chi scrive pensa tuttavia che sia possibile caratterizzare un ambito intellettuale transculturale, da precisarsi socialmente e geograficamente, che attraversa gran parte dei secoli "medievali"; queste pagine sperano di contribuire a una riflessione su questo possibile ambito.

[383] Cfr. E. FRANCESCA, *Il Principe e i Saggi. Potere e giustizia nel medioevo islamico,* Polimetrica, Milano 2005.

[384] Cfr. E. ROSENTHAL, *Averroes' Commentary on Plato's* Republic, Cambridge University Press, Cambridge 1956.

assumere varia a seconda dei contesti e delle epoche, da "buone maniere" a "etica" a "letteratura"; non è semplice dare una definizione accurata di questa forma letteraria dell'alta cultura secolare delle corti islamiche[385]. Basti osservare che essa era animata dall'intento di educare e intrattenere i membri delle classi superiori, attraverso racconti esemplari, storie, resoconti di meraviglie e fatti notevoli; in essa trova posto una ricca produzione di specchi per principi e consigli al sovrano. Su impulso di questa modalità centrale dell'espressione letteraria, la dimensione educativa si manifesta costantemente nelle letterature classiche araba e persiana, anche al di fuori dell'*adab* in senso proprio; una dimensione educativa che vede normalmente l'uomo impegnato nello stato e nella società, e che sembra poter corrispondere in parte alla «educazione del desiderio» di Levitas.

Più chiaramente definibile è la presenza dell'utopia nella tradizione della *falsafa*, la riflessione filosofica nell'Islam medievale, il cui pensiero politico è dominato dall'eredità platonica[386]. Sebbene la *falsafa* nel suo insieme sia generalmente d'impronta aristotelica (ma di un aristotelismo filtrato dalla tradizione esegetica tardo-antica, e quindi letto in chiave platonizzante[387]) la *Politica* di

---

[385] Cfr. *Encyclopaedia of Islam, Third Edition,* Brill, Leiden, s.v. *Adab*.

[386] Cfr. E. ROSENTHAL, *Political Thought in Medieval Islam,* Cambridge University Press, Cambridge 1968.

[387] R. WISNOWSKY, *Avicenna and the Avicennian tradition*, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 92-136.

Aristotele sembra essere stata poco nota al pensiero islamico medievale, che invece assunse la *Repubblica* di Platone come testo paradigmatico della filosofia politica.

Su questa eredità platonica si imposta uno dei problemi centrali della *falsafa*, quello del nesso tra le sfere della conoscenza e della vita sociale e politica. Il testo che si andrà brevemente a presentare stabilisce una relazione stretta, anche se problematica, tra i due ambiti, che si collega al problema della relazione tra individuo e società[388].

Tre elementi caratteristici di questa tradizione filosofica orientata all'utopia meritano di essere brevemente citati[389]:

- La visione del mondo, e quindi del mondo ideale, in cui essa si inscrive è informata da un ordine gerarchico, riflesso di un progetto divino di armonia, descritta in particolare nel sistema filosofico di al-Fārābī (m. 950).

- Il filosofo aspira all'apprensione epistemica di questa armonia nella sua totalità, condizione della vera felicità; è quindi guidato da una tensione verso la fondazione trascendente di tale ordine, la mente divina, cui lo accomuna l'intelletto (*ʻaql*).

- Tale tensione, particolarmente nel pensiero di Ibn Sīnā (Avicenna, m. 1037), è un impulso

[388] Mi permetto di rimandare al mio *The Philosopher's Solitude*, in *Individual and Utopia*, Ashgate, Londra, di prossima pubblicazione.

[389] Ho discusso più in dettaglio alcuni di questi aspetti in M. LAURI, *Utopias in the Islamic Middle Ages: Ibn Ṭufayl and Ibn al-Nafīs*, «Utopian Studies» 24, 2013, 1, pp. 23-40; ID., *The Philosopher's Solitude*, in *Individual and Utopia*, Ashgate, Londra, di prossima pubblicazione.

essenziale che anima la realtà e, in particolare, l'essere umano, un *desiderio* (*'išq*) inerente all'esistere stesso[390].

Nell'ambito della riflessione politica, impartire la partecipazione cognitiva di questo ordine trascendente a livello sociale è il compito del filosofo *(imām*, 'guida' in al-Fārābī)*,* posto idealmente al vertice dell'ordine gerarchico nella comunità politica. Si vede come l'ambito discorsivo della filosofia politica islamica, al pari della tradizione dell'*adab*, postuli una «educazione del desiderio» come condizione stessa di una piena esistenza sociale. Solo la vita in Utopia è meritevole di essere vissuta, in quanto sola vita in cui si può raggiungere la felicità[391].

Storia

Il medico siro-egiziano Ibn al-Nafis (1210 - 1288) è una figura significativa del panorama intellettuale del mondo islamico nel tredicesimo secolo. Formato come medico, musulmano osservante, aveva anche un'approfondita preparazione filosofica, secondo un tragitto intellettuale piuttosto comune all'epoca. Nato ed educato a Damasco, si trasferisce al Cairo dove esercita con successo la medicina; sulla base di

---

[390] Cfr. E. FACKENHEIM, *A Treatise on Love by Ibn Sina*, «Medieval Studies», 7, 1945, pp. 208-228.

[391] Questo dato è enunciato esplicitamente da due grandi pensatori arabo-andalusi, Ibn Bāǧǧa (Avempace, e Ibn Rušd (Averroè). Cfr. AVEMPACE, *Il Regime del Solitario*, a cura di M. Campanini e A. Illuminati, Rizzoli, Milano 2002; E. ROSENTHAL, *Averroes' Commentary*, op. cit.

alcune indicazioni nella sua *Risālat Kāmiliyya* si è congetturato che possa essere stato medico di corte del sultano mamelucco Baybars[392], anche se di questo mancano prove.

La sua opera è molto vasta e tocca numerosi ambiti del sapere, dalla grammatica alla studio delle tradizioni profetiche, ma si concentra sulla medicina, nella quale risulta essere stata altamente apprezzata[393]. Si ascrive a lui, in particolare, la scoperta della circolazione polmonare del sangue[394].

Al-Risālat al-Kāmiliyya fi al-Sīrat al-Nabawiyya è un'opera che sfugge a una precisa categorizzazione. Sulla base delle indicazioni dei biografi così come del contenuto, va accostata alla tradizione dei racconti "visionario-filosofici" di Ibn Sīnā, *Ḥayy Ibn Yaqẓān* e *Salāmān wa Absāl*, e di Ibn Ṭufayl, *Risālat Ḥayy Ibn Yaqẓān fī asrār ḥikma mašriqiyya.*

Il testo, piuttosto breve, è suddiviso in 4 parti. Nella prima si riferisce della generazione spontanea di un individuo chiamato Kāmil ("perfetto") in un'isola disabitata, e della sua crescita intellettuale in isolamento fino a comprendere l'esistenza di un Dio unico e sviluppare il desiderio di conoscerLo. A questo punto una nave raggiunge l'isola e Kāmil entra in contatto con la vita sociale.

---

392 J. SCHACHT, M. MEYERHOF, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, Clarendon Press, Oxford 1968, p. 34; N. FANCY, *Pulmonary Transit and Bodily Resurrection: The Interaction of Medicine, Philosophy and Religion in the Works of Ibn Al-Nafis (D. 1288)*, Dissertation, University of Notre Dame 2006, pp. 45-46.

393 N. FANCY, op. cit., pp. 50-53.

394 N. FANCY, op. cit., cap. 4.

Confrontandosi con essa, nelle tre parti successive del libro, Kāmil riflette sull'ordine che regge la società, nella sua struttura legale e nel suo sviluppo storico, passato e futuro, fino al Giorno del Giudizio.

La prima parte riflette da vicino la trama della precedente *Risālat Ḥayy Ibn Yaqẓān* di Ibn Ṭufayl, in cui pure si racconta la vicenda di elevazione intellettuale, e del successivo contatto con la società, di un individuo cresciuto nella vita solitaria, in un'isola deserta. Parte del testo, in cui si descrive l'universo fisico così come arriva a essere compreso dalla riflessione sempre più astratta del solitario Kāmil, riporta letteralmente passi dell'opera metafisica di Ibn Sīnā;[395] tuttavia, sebbene Ibn al-Nafīs abbia evidentemente grande familiarità con l'avicennismo, i suoi presupposti epistemologici ne divergono in modo significativo[396].

La *Risālat Kāmiliyya* è, nella sua brevità, tematicamente assai densa. Ho suggerito altrove che, sia nell'opera di Ibn Ṭufayl che in quella di Ibn al-Nafīs, si possano individuare elementi utopici[397]. Questi elementi impostano una riflessione sul problema del rapporto individuo-conoscenza-società, e dunque del rapporto tra religione e ragione filosofica, quello che altri hanno chiamato «il problema politico della conoscenza»[398]. Questi aspetti tuttavia non esauriscono la ricchezza

---

[395] M. MAHDI, *Remarks on the 'Theologus Autodidactus' of Ibn Al-Nafīs*, in «Studia Islamica», 31, 1970, pp. 197-209.
[396] N. FANCY, *Pulmonary Transit*, op. cit., cap. 3.
[397] M. LAURI, *Utopias in the Islamic Middle Ages: Ibn Ṭufayl and Ibn al-Nafīs*, in «Utopian Studies» 24, 2013, 1, pp. 23-40.

intellettuale della *Risālat Kāmiliyya*, che tocca problemi filosofici, storici, politici e scientifici.

Per comprendere questo testo, occorre considerarne il contesto storico-politico e intellettuale[399].

Il primo manoscritto esistente (incompleto) della *Risālat Kāmiliyya* è datato al 1274; il sovrano descritto nella quarta parte del testo è chiaramente identificabile con Baybars, e quindi l'opera va ricondotta all'epoca del suo regno, iniziato nel 1260.

Il mondo islamico subiva allora l'irruzione dei Mongoli, che sotto il comando del Khan Hülegü avevano saccheggiato Baghdad, ponendo fine al califfato abbaside, durato mezzo millennio, nel 1258. Si tratta di un momento epocale nella storia islamica, che impone agli intellettuali musulmani una riflessione sul significato trascendente di questi fatti, sentiti come catastrofici[400].

I Mongoli sono facilmente interpretabili, per ambientazione geopolitica, come gli apocalittici Gog e Magog di Ezechiele, solitamente associati nell'esegesi islamica alla Sura XVIII del Corano. La distruzione del centro simbolico della comunità politica musulmana (anche se non della sua vita religiosa) apre così la possibilità di una lettura

---

[398] Cfr. L. CAPEZZONE, *La trasmissione del sapere nell'Islam medievale,* Jouvence, Roma 1998.

[399] J. SCHACHT, M. MEYERHOF, *Theologus*, op. cit., pp. 2-5, e R. KRUK, *History and Apocalypse: Ibn an-Nafîs' justification of Mamluk rule*, in «Der Islam» 72, 1995, 2, pp. 324-37.

[400] L. CAPEZZONE, *Rovine. La costruzione dell'immagine della catastrofe nelle fonti arabe relative alla caduta di Baghdad (XIII-XIV sec.)*, in «Rivista degli Studi Orientali», 83, 2010, pp. 307-316.

apocalittica degli eventi della metà del tredicesimo secolo.

Nel 1260, poco prima dell'ascesa di Baybars al sultanato, le avanguardie mongole sono fermate ad ʻAyn Ğalūt, in Palestina; lo stato mamelucco d'Egitto può quindi proporsi come la forza-guida della vittoriosa resistenza musulmana, così come aveva già iniziato a fare rispetto alla precedente invasione crociata. Il regno di Baybars sarà in effetti contrassegnato dal successo soprattutto contro i Crociati, e dal recupero di posizioni in Siria sia a loro spese che contro i Mongoli[401].

L'approccio di Ibn al-Nafīs, nella quarta parte della *Risālat Kāmiliyya*, è quello di legittimare il governo mamelucco, presentando Baybars come l'artefice della riscossa, e quindi come necessarie le dure misure politiche, soprattutto fiscali, richieste dall'impegno militare. Al tempo stesso, tuttavia, l'irruzione mongola viene razionalizzata e ricondotta alla logica di una necessità storica comprensibile che Kāmil *deduce* attraverso la sua riflessione, apparentemente presentata come solitaria sebbene il personaggio sia già in contatto con il mondo sociale.

Questa procedura discorsiva inquadra dunque l'invasione mongola e la fine del Califfato in un quadro storico intellegibile, e anzi necessario, che partendo dalla conoscenza di Dio e dalla scoperta della vita sociale guida Kāmil a interrogarsi dapprima sulla profezia, giungendo così a comprendere le caratteristiche della vita di Muḥammad e della *šariʻa*, rispettivamente nella

[401] Su questi fatti, si veda C. LO JACONO, *Storia del Vicino Oriente*, Einaudi, Torino 2003, pp. 389-396.

seconda e nella terza parte, e in seguito sulle vicende storiche della comunità islamica dopo la morte del Profeta, fino alla fine del mondo, nella quarta parte. I dati storici trasmessi dalla tradizione e la stessa situazione presente sono così validati da una conoscenza razionale, seppure, come notato da Fancy[402], non può fare a meno della tradizione stessa.

Il procedimento è quello della *ricostruzione immaginaria*, con strumenti intellettuali, del mondo storico-sociale, un mondo che risulta corrispondere infine a quello reale, ma ora *dotato di senso*.

Apocalisse

Le ultime due sezioni della quarta parte della *Risālat Kāmiliyya* descrivono la fine del mondo. L'autentica Apocalisse non è l'invasione mongola, contro la quale è annunciata la riscossa, già in atto ad opera di Baybars; sarà un fenomeno *naturale* dovuto ai movimenti astronomici del Sole.

Tutti i Segni che la tradizione islamica attribuiva alla fine del mondo, dai cataclismi apocalittici alla Resurrezione dei Corpi, sono così dedotti da Kāmil come necessità all'interno della fisica di matrice aristotelica che Ibn al-Nafīs conosce. Ancora una volta, il pensiero isolato di Kāmil fornisce conferma ai contenuti della tradizione, in questo caso religiosa, mostrando la strutturale armonia della ragione rettamente guidata e del sapere religioso che vive nella società.

---

[402] N. FANCY, *Pulmonary Transit*, op. cit., cap. 3.

La descrizione dell'Apocalisse si ispira nel dettaglio, come ha mostrato R. Kruk[403], alla ricca letteratura apocalittica in circolazione all'epoca in Egitto, una circolazione facilmente spiegabile nel contesto politico di cui si è parlato.

È ancora la struttura epistemologica che distingue la *Risālat Kāmiliyya* dalla letteratura apocalittica; si tratta di proteggere i contenuti della fede, da quei filosofi aristotelici che, tra le altre cose, negavano su base fisica la possibilità della resurrezione dei corpi[404], e di farlo con le loro stesse armi, usando la stessa fisica aristotelica. Il contrasto tra *falsafa* aristotelica e ortodossia religiosa era però più profondo; investiva infatti la struttura della conoscenza e il ruolo di essa nella vita sociale. Si potrebbe sostenere che, nella sua difesa della resurrezione dei corpi così come in tutta la *Risālat Kāmiliyya*, Ibn al-Nafīs abbia progettato di risolvere questo contrasto, certamente a favore dei *contenuti* della fede, ma accettando almeno in parte i *metodi* della filosofia.

La sua riflessione e la sua Apocalisse sono dunque infine profondamente *politiche*, proponendo l'unità della comunità musulmana intorno a un metodo intellettuale e un progetto di governo, quello del potere mamelucco.

Conciliazione

---

[403]R. KRUK, *History and Apocalypse: Ibn an-Nafîs' justification of Mamluk rule*, in «Der Islam» 72, 1995, 2, pp. 324-37.

[404] Cfr. N. FANCY, *Pulmonary Transit*, op. cit., pp. 127 ss.

Ibn Ṭufayl aveva postulato la possibilità di una conoscenza pienamente estranea alla vita sociale, ottenuta attraverso l'*autosufficienza della ragione*, e anzi incapace di operare fruttuosamente nella sfera dei rapporti umani. La dimensione utopica del suo pensiero si scontra dunque con l'irrealizzabilità, in linea con le premesse farabiane[405]. Questa posizione non era accettabile, in linea di massima, all'ortodossia religiosa, per la quale la conoscenza è fondamentalmente *trasmessa* nel Corano e nella *Sunna* profetica, e negoziata socialmente nel consenso della comunità (*iğmāʻ*).

Sebbene la vicenda di Kāmil sia superficialmente simile a quella dello *Ḥayy Ibn Yaqẓān* ṭufayliano, l'epistemologia di Ibn al-Nafīs è più articolata[406], e si fonda su una concezione più positiva delle possibilità della conoscenza nella e sulla società. L'ordine sociale è presentato come provvidenziale, necessario e comprensibile; possiamo immaginare quanto confortante questo potesse risultare per gli intellettuali musulmani in un momento storico così traumatico. Kāmil giunge a comprendere intellettualmente la storia e la Legge, alla luce della Fede e della conoscenza di Dio, ma non può farlo che dopo aver incontrato altri umani e acquisito il linguaggio; se la sua riflessione valida la tradizione,

---

[405] Fondamentale a questo proposito M. MARMURA, *The Philosopher and Society*: *Some medieval Arabic Discussions*, in «Arab Studies Quarterly», 1, 1979, 4. Si veda ancora il mio *Utopias in the Islamic Middle Ages: Ibn Ṭufayl and Ibn al-Nafīs*, in «Utopian Studies» 24, 2013, 1, pp. 23-40.

[406] Si veda il mio *Testimony and the epistemic problem of society in* al-Risālat al-Kāmiliyya fī al-Sīrat al-Nabawiyya, di prossima pubblicazione.

essa non opera, non può operare, come invece in Ibn Ṭufayl, in modo completamente indipendente da essa.

È dunque l'integrazione epistemica della filosofia aristotelico-platonica e della tradizione religiosa che la *Risālat Kāmiliyya* sembra poter offrire, reimpiegando materiale di Ibn Ṭufayl e Ibn Sīna a difesa di una fede (e della comunità politica che la rappresenta) storicamente minacciata.

Questo procedimento epistemologico consente di astrarre la realtà sociale concreta, proponendola *come se* fosse un'utopia, una condizione ideale, significativa ed intellettualmente fondata. È la ricostruzione immaginaria della società che riporta alla società reale.

Il procedimento usato da Ibn al-Nafīs è quello dell'utopia, e il problema epistemologico con cui si confronta proviene dalla tradizione utopica di eredità platonica, e in particolare dall'esperimento di Ibn Ṭufayl. Ma nel risultato finale, costruendo un'utopia che è identica alla realtà, finisce per accettare l'ordine storico-sociale esistente, rinunciando quindi alla capacità del procedimento utopico di pensare una *alternativa*. L'operazione di costruzione di una alternativa sociale era stata già compiuta, in quella stessa tradizione, da filosofi come Ibn Ṭufayl e Ibn Rušd già circa un secolo prima, per quanto l'alternativa di Ibn Ṭufayl si risolva nell'isolamento trascendente e nell'impossibilità della azione politica.

In Ibn al-Nafīs l'istanza utopica, così depotenziata, diventa il dato intellettuale che informa la vita sociale stessa; lungi dall'essere un riflesso alienato

della Modernità, essa appare nella *Risālat Kāmiliyya* come forza strutturante della realtà.

Si spera di aver mostrato l'originalità e significatività del procedimento epistemico di Ibn al-Nafīs, il suo rilievo socio-politico; va notato inoltre il suo profondo radicamento nella storia del pensiero del Medioevo islamico; in esso, come in altri tempi e altri luoghi, il discorso utopico può diventare strumento epistemico e pedagogico che innerva lo spazio culturale.